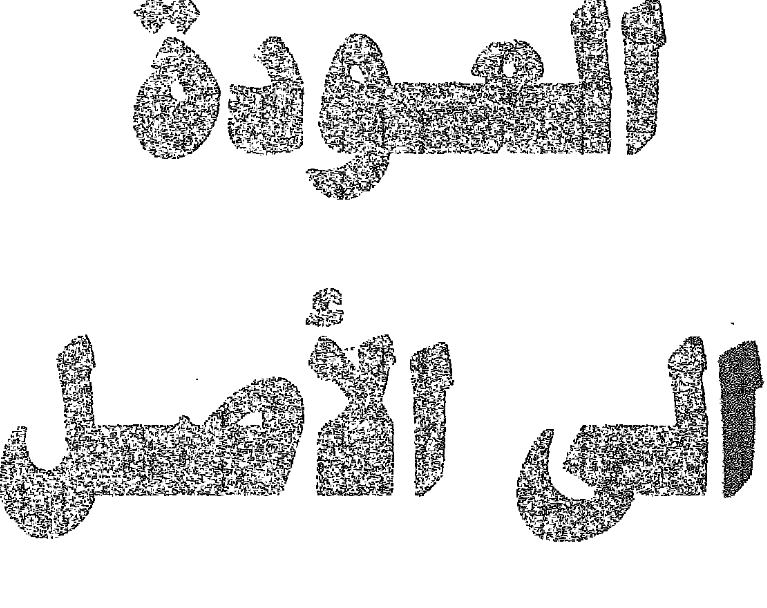
سالم محمد القمودي



سالم محمد القمودي

العودة الى الأصل

الطبعة الثانية ١٩٩٨ م

رقم الإيداع : ١٤٧٣٢
الترقيم الدولى : 0-0231 - 1997/13

التوزيع فى الداخل والخارج



وكالة الأهرام للتوزيع

شارع الجلاء - القاهرة - ج. م. ع. هاتف وفاكس ٥٧٨٦٠٦٩

العـودة
الى الأصـل




إهداء

إلى كـل من يحاول جـاهداً أنـه يعيش وجوده الحقيقي كـإنســان رغم الصعاب الكثيرة التي تعترضه. .

أهدى هذا الكتاب.

سالم القمودي
الفاتح سبتمبر 1984م






تصدير

هـذا مدخـل إلى البحث فيما هـو مشتـرك في الإنسـان، أردت بـه الإشارة إلى أن ما هو مشترك في الإنسان هو التعبيـر الطبيعي المـوضوعي عن الإنسان، أي إنسان، وأن أي تفسير يجاوز ما هو مشتـرك في الإنسان إلى ما هو ذاتي فيه إنما هو تفسير قاصر على ذات بعينهـا ولا يجب بحال أن يتجاوزها إلى غيـرها من الـذوات إلاّ بقدر مـا فيه من تشـارك مع تلك الذوات. وأن أي قانون لا يتأسس على ما هو مشترك في الإنسان إنما هو قانون مضاد للإنسان، مناف لطبيعته الإنسانية.

فمن طبيعة الإنسان أو من الأمر المشترك في الإنسـان ومن تكوينـه ومن سلوكـه وحالـه ينبغي أن يستخلص القانـون الـطبيعي. لأن القـانـون الطبيعي يتأسس على الحق الطبيعي للإنسـان، والحق الطبيعي لـلإنسان ينبثق مما هو مشترك فيه، أي مما هو موضوعي في الإنسان وليس مما هو ذاتي فيه. لأن ما هو ذاتي في الإنسان يخصـه وحده ولا يخص غيـره من الناس.

ومن أجل ذلك ظهـر هذا البحث ليؤكـد أن الطبيعـة الإنسانيـة هي بحق ضـالة الفلسفـة التي لم تهتد إليهـا بعد كمـا هي على حقيقتهـا وإن كانت تقترب منها تارة وتبتعد. وإن اختلاف فهمنا للطبيعة الإنسانية يؤدي

إلى اختلافنا في تفسير هذه الطبيعة، وبالتالي إلى اختلافنا في فهم الإنسان وتفسيره والتقنين له. الأمر الذي يجعل إمكانية رسم صورة واحدة لمستقبل الإنسانية السياسي والاقتصادي والاجتماعي إمكانية غير قابلة للتحقيق.

مكونات البحث:

يتكون هذا المدخل من ثلاثة أبواب، يشتمل الباب الأول منها على ثلاثة فصول، تعالج جميعها مفهوم الطبيعة الإنسانية أو الأمر المشترك في الإنسان. حيث يتطرق الفصل الأول منهـا إلى ضرورة البحث في الطبيعة الإنسانية باعتبارها المعنى الكلي الجامع للإنسان. مبيناً أهمية هذا البحث كنقطة انطلاق طبيعية إنسانية نحو دراسة الحياة الإنسانية السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وفي الفصل الثاني من هذا البحث سنستعرض مفهوم الطبيعة الإنسانية في كتابات بعض المفكرين والفلاسفة، مثل سقراط، أفلاطون، الرواقيين، الغزالي، هوبز، روسو، نيتشه، سارتر. وذلك من أجل تبيان رؤية كل من هؤلاء المفكرين والفلاسفة للطبيعة الإنسانية، واختلاف تلك الرؤى من مفكر إلى آخر، ومن فيلسوف إلى فيلسوف.

أما في الفصل الثالث فسنحاول تحليل أو تفسير الطبيعة الإنسانية لوضع تصور لمفهوم للطبيعة الإنسانية كما نراه ونظنه ليكون دليلنا في البحث عما هو مشترك في الإنسان، على اعتبار أن ما هو مشترك في الإنسان هو المصدر الطبيعي الإنساني لأي بحث أو تفسير يتناول الواقع الإنساني ومشكلات الإنسان في هذا الواقع.

أما الباب الثاني من هذا المدخل فهو يتحسس معالم الطريق نحو ما هو مشترك في الإنسان، ويبين النهج القويم للانطلاق مما هو مشترك في الإنسان إلى قضايا الإنسان، وذلك باعتماد الجدل الإنساني كنهج للإنسان فيما يخص الواقع الإنساني المحدود بحدود الزمان والمكان.

حيث يبين الفصل الأول من هذا الباب أهمية الجدل الإنساني وضرورته للإنسان كنهج يعالج قضايا الإنسان في علاقاته مع الآخرين من بني جنسه الذين يشاركونه الحياة في هذا العالم. كما يبين من خلال ذلك اختلاف هذا الجدل وتميزه من غيره من المناهج الجدلية المطروحة، ويرسم حدود هذا الجدل وأهدافه ومراميه، حتى لا يتيه السائر في طريقه أو يشتط في سيره، فيدعى ما ليس له أو ما لا قدرة له عليه.

ويتناول الفصل الثاني من هذا الباب أساس الجدل الإنساني الذي عليه يرتكز، ومنه ينطلق، ويبين أن التأمل الذاتي هو هذا الأساس الذي لابد منه للدخول في أي علاقة جدلية إنسانية، فعن طريق التأمل الذاتي تعي الذات ذاتها، وعندما تعي الذات ذاتها تعي قوانينها وحاجاتها وإمكاناتها، وعندما تعي الذات قوانينها وحاجاتها وإمكاناتها تعي واقعها الراهن، وعندما تعي الذات واقعها الراهن ينكشف لها التناقض كأوضح ما يكون بين قوانينها وحاجاتها وإمكاناتها وعلاقاتها الحقيقية مع الآخرين وبين القوانين والحاجات والإمكانات والعلاقات الراهنة، أي بين واقعها الطبيعي الإنساني الذي يجب أن يكون وبين واقعها الراهن. وعندما ينكشف التناقض أمام الذات بل في اللحظة التي ينكشف فيها التناقض أمام الذات ينشأ الصراع الجدلي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وعندها تتضح معالم الطريق وتبدأ الخطوة الأولى في الجدل الإنساني. وهو ما يعالجه الفصل الثالث من هذا البحث.

أما الفصل الثالث فهو جواب عن سؤال يقول: لماذا جدل البديل وليس جدل النقيض؟ وفي هذا الجواب تتضح لنا الاختلافات الأساسية بين الجدل الإنساني كمنهج واقعي للحياة الإنسانية الواقعية وبين غيره من المناهج الجدلية.

ويعالج الباب الثالث من هذا البحث موضوع الحاجات الإنسانية فيتعرض الفصل الأول لمفهوم الحاجة وتعريفها ويبين الفرق بينها وبين الرغبة.

ويبحث الفصل الثاني في إمكانية تقويم الحاجات الإنسانية تبعاً لضرورة وأهمية كل حاجة من الحاجات وأولية بعضها من بعض. ويحاول رسم إطار عام للحاجات الإنسانية، نستطيع من خلاله تقويم أي حاجة من الحاجات الإنسانية ووضعها في مكانها الصحيح تبعاً لضرورتها للإنسان وأهميتها لعصره ودورها في الحضارة التي يعيش في كنفها.

منهج البحث:

في الفلسفة يصعب تحديد منهج معين للبحث والتفسير لأن المنهج لا يتفصل عن موضوعه - كما يقول الفيلسوف الألماني هيجل (1770-1831م) «بل هو نفسه روح الموضوع الذي يجعله ينتج عضوياً فروعه وثماره»[1].

وسأنطلق في هذا البحث من التأمل الذاتي الذي هو أصل كل حكم أو تقويم في نظري. متحسساً الطريق نحو تحليل مفهوم الطبيعة الإنسانية من أجل إيجاد أرضية واحدة ومشتركة يقف عليها كل من يريد البحث في مشكلات الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية، متخذاً من جدل البديل منهجاً إنسانياً للوصول إلى الواقع الإنساني الطبيعي الذي يجب أن يكون.

ولا أدعي هنا علمية المنهج وموضوعيته التجريبية بقدر ما أدعي إنسانيته ومرونته، ونفيه لكل ما هو قطعي في دنيا الإنسان صاحب العقل المفكر، والنفس المريرة والإرادة المتغيرة الحرة فيما هو متاح له أن يعقله ويريده ويغيره في حدود إمكاناته كإنسان يعيش في مكان محدد، وفي زمان أكثر تحديداً.

إن منهج جدل البديل أو الجدل الإنساني يرسم لنا الطريق نحو الديمقراطية الطبيعية التي تنبثق مما هو أكثر شراكة في دنيا الناس وأعدل

---

(1) المنهج الجدلي عند هيجل - د. إمام عبد الفتاح إمام - ص 27- دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - 1981م.

الأشيـاء قسمة بينهم ـ كمـا يقول الفيلسـوف الفرنسي ديكـارت ـ ألا وهـو العقل «ولما كان كل عنصـر عقلي منفرداً مستقـلاً عن زميله كانت أغلبية الآراء هي السند الذي يستند إليه القانون المدني. وهكذا يقـوم المجتمع بموافقة جميع أفراده. إذ ليس الفرد الواحـد حجة على زميله» كمـا يقول جون لوك[1].

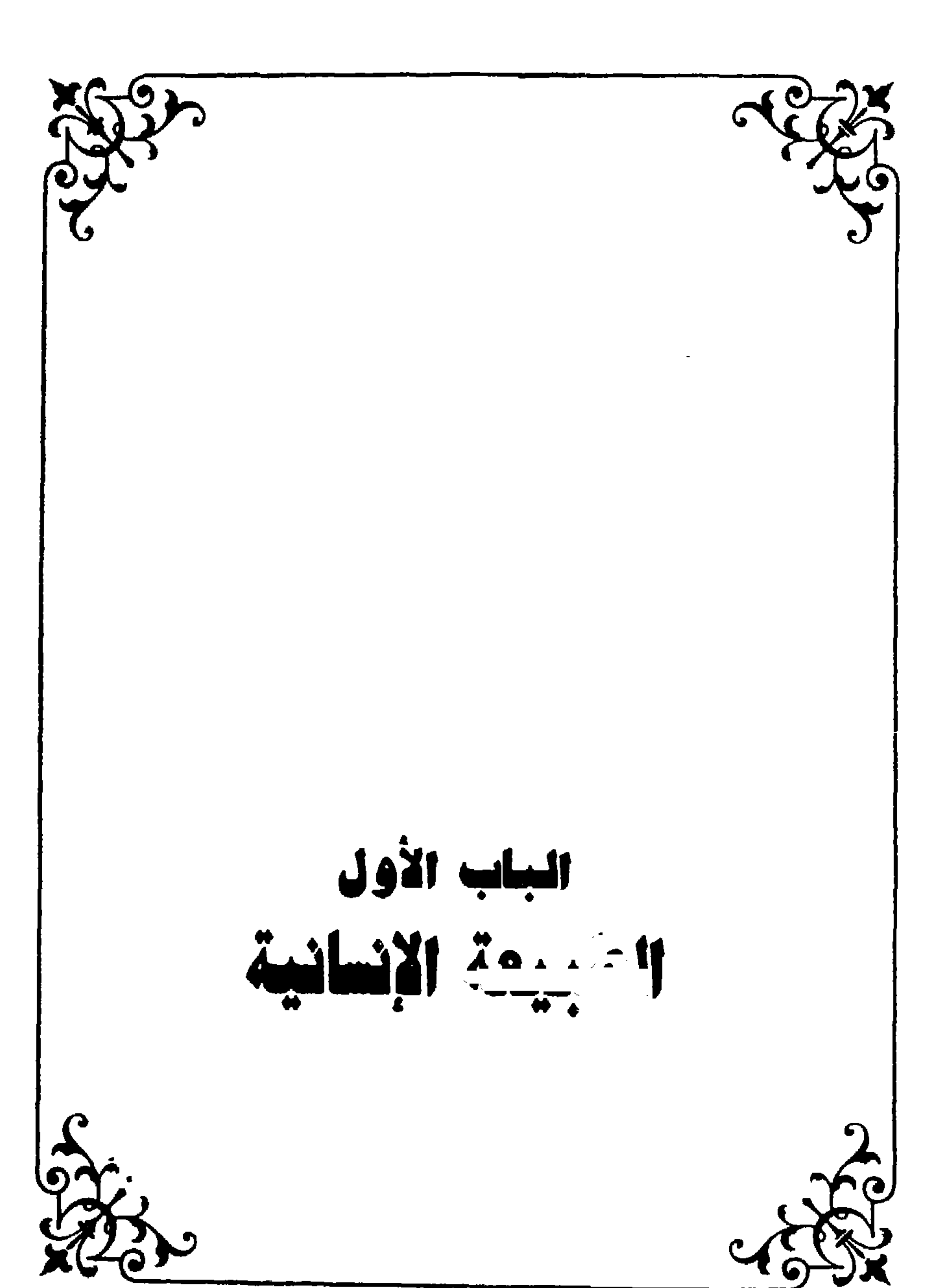
ومن هنا كانت القضيـة البديـل (لما هـو مطروح أو لمـا هو واقـع) الحائزة على أكبر قدر من التعضيدات التي تؤكد صحتها وسلامتها، وأقل قدر من التنفيدات الي تؤكد فسادهـا وعدم مـلاءمتها هي القضيـة الأفضل والأكثر صدقاً، حتى تظهـر قضية أخـرى جديـدة أو بديـل آخر لهـا يحوز تعضيـدات أكثر، وتنفيـدات أقل. وعنـدها تصبـح القضية الجـديـدة هي القضية البديل الأمثل من سابقتها. وهكذا دونما حاجة إلى حـدود قطعيـة يقف عندها الجدل أو تقف عندهـا الإرادة الإنسانيـة الحرة السـاعية أبـداً إلى التبديل والتغيير والهدم والبناء.

---

(1) جون لوك ـ د. عزمي إسلام ص 28 دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة.

«للبحث فيما هو طبيعي، يجب النظر في الأشياء التي لا تزال وفق الطبيعة، لا في ما فسد منها».

«أرسطو»



الباب الأول

الطبيعة الإنسانية

الفصل الأول

ضرورة البحث في الطبيعة الإنسانية

الإنسان، هذا المخلوق المكابد أبداً.
كيف يجب أن يعيش؟.
كيف ينبغي أن ينظم حياته؟.
كيف يتحرر من قيود الحاجة، ويعيش حريته؟.

كيف يسعد في حياته، فيحقق وجوده الطبيعي الحر السعيد كإنسان، وليس كأي شيء آخر؟.

أسئلة حيرت المفكرين والمفسرين منذ القدم وما زالت تحيرهم حتى الآن، جميعهم بحثوا، نظروا، فكروا، نظروا من أجل الإنسان وحريته وسعادته. لكن الإنسان ما زال يسأل، مازال يبحث، مازال يفكر في نفس الأسئلة، رغم العصور الطويلة التي خلت من عمر الإنسانية.

لماذا؟:

لأنه لم يجد فيما فكر فيه المفكرون والمفسرون والكتاب، وما وضعوه من أجله ما يحل مشكلاته، ويحرر حاجاته، ويسعد حياته. بل لم يجد إلاّ مزيداً من البؤس والتعاسة والقلق، ومزيدا من القهر والغبن والظلم.

ولكن، لماذا سارت الأمور على هذا النحو، ولماذا لم يصل كل

أولئك المفكرون والمفسرون والكتاب إلى طريق صحيحة وواحدة لتفسير حياة الإنسان ليعيش الإنسان وفقاً لها، مادام «الإنسان هو الإنسان في أي مكان واحد في الخلقة، وواحد في الإحساس»[1] واحد في الطبيعة، وواحد في العقل؟.

لأن أولئك المفكرين والمفسرين والكتاب لم يتفقوا على بداية صحيحة وواحدة لدراسة الإنسان، وحياة الإنسان بل رأى كل واحد منهم في جانب من جوانب الإنسان كل الإنسان واتخذ من ذلك الجانب هدفاً وغاية لبحثه، وانطلق ينظر ويفسر الإنسان وحياة الإنسان من خلال تلك النظرة إلى الإنسان. الأمر الذي أدى إلى ظهور نظريات مبتسرة وقاصرة، تناولت جانباً من الإنسان دون جانب، وبالتالي اختلفت الحلول التي قدمتها تلك النظريات للمشكلات الإنسانية تبعاً لاختلاف أساسيات البحث، ومصادر الاستقراء، ومراجع الإلهام:

فالماديون انطلقوا من الجانب المادي في الإنسان واستقرأوا الطبيعة المادية لتفسيره، ورسم صورة فيزيائية لحياته، خالية من كل قيمة معنوية إنسانية.

والمثاليون سحرهم العقل فاشتطوا في بحثه، وتنصيبه إلهاً للإنسان في الأرض يشرع له ويقنن. وفاتهم أن العقل لا يملك إلّا السكوت أو الإذعان لإرادة الإرادة التي لا سبيل له عليها، إلّا أن يحلل ويفسر وينظر ويشرع ويقنن، علها تستجيب له عن تواضع وعرفان لا أكثر. فإذا ما عن لها أمر من الأمور، وأرادته، وكان في إمكانها أن تفعله، فعلته، حتى لو عقبه ندم وخسران.

والوجوديون رأوا في الذات مشروعاً جديراً بأن يتحقق، ويحقق نفسه في دنيا الواقع، بمعزل عن أي قيد من أخلاق أو شرط من واجب،

---

(1) الكتاب الأخضر ـ معمر القذافي ـ الفصل الأول ص 57 المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس.

وحيرهم القلق في الإنسان، فاحتاروا معه. وكان من فرط قلقهم وحيرتهم أن اخترعوا نمطاً فريداً من الحرية، آمنوا به، وصدقوه فبشروا به تلك هي الحرية الوجودية، التي لا تعدو أن تكون فكرة شاذة في واقع الإنسان الطبيعي.

والعمليون (البرجماتيون) بهرهم العمل، وشدتهم التجربة والخبرة فاعتقدوا بأن ما وراءهما وهم وخيال، وميتافيزيقا لا معنى لها.

وأصحاب الإنسان الكامل، والإنسان الفاضل، والإنسان الأعلى من حدسيين، وعقليين، وماديين، أرادوا من الإنسان أن يكون إلٰهاً في الأرض أو إنساناً فوق الإنسانية، مطلق الحكمة والإرادة والتدبير يتصرف في غيره ما يشاء، أما لحكمته وفضيلته، وأما لقوته وجبروته دونما اعتبار لهذا الغير، ما لم يكن إنساناً مثله مجاوزاً للإنسانية يصارعه في إنسانيته المتفوقة ليصبح أكثر تفوقاً منه وأكثر تجاوزاً للإنسان.

وهكذا تتعدد النظريات والمذاهب، وتختلف الحلول التي تقدمها تلك النظريات للمشاكل التي يعاني منها الإنسان. وما تعدد الأولى واختلاف الثانية إلاّ دليل على اختلاف الأساس الذي انطلقت منه تلك النظريات في بحثها للإنسان، وتفسيرها لحياته، الأمر الذي ترتب عليه اختلاف فهم تلك النظريات للإنسان. أي اختلاف الرؤية إلى الإنسان، من نظرية إلى نظرية، ومن مذهب إلى مذهب. وبالتالي اختلاف التفسير الذي يصحب هذه الرؤية، فكل نظرية تفهم الإنسان على نحو ما، وتفسر حياته تفسيراً ما، وتراه رؤية ما، تختلف عن غيرها من النظريات.

وما اختلاف فهم تلك النظريات للإنسان إلاّ دليل أيضاً على خطأ تلك الاتجاهات المتعددة المتنافرة، وتأكيد على وجوب سلوك طريق جديدة وواحدة، للبحث في الإنسان، والوصول به إلى بر الأمان طريق تنبثق من الإنسان ذاته: طبيعته، حاجاته، حريته، سعادته قوانينه التي تحكمه وتتحكم فيه، علاقاته مع الآخرين. وليست من خارج الإنسان، لأن البحث في الإنسان من خارج الإنسان تجاوز للواقع، الذي هو

الإنسان ذاته، المشكلة ذاتها، التي تبحث أو يبحث لها عن حل وتفسير.

إن البداية الحقيقية للبحث في الإنسان هي من الإنسان نفسه، ولكن من هو الإنسان الذي ينبغي أن يبدأ منه البحث؟.

هل هو زيد أو عمرو؟.

وهل تكفي دراستنا لزيد لمعرفة عمرو، أم لابد لنا من دراسة عمرو، وبالتالي لابد لنا من دراسة الناس جميعاً لتكون تقويماتنا صحيحة، وأحكامنا سليمة؟.

وهل هو الإنسان بمفهوم أفلاطون، ذلك المثال المجرد القابع خلف الحجب، والذي تحاول النفس جاهدة اللحاق به لتحقيق سعادتها؟.

أم هو الإنسان بمفهوم أرسطو (الحيوان العاقل)؟.

أم هو الإنسان (العقل) كما هو الحال عند معظم العقليين والمثاليين؟.

أم هو الإنسان (المادة) كما هو الحال عند الماديين؟.

أم هو الإنسان (الذئب) كما يرى هوبز؟.

أم هو الإنسان (الأعلى) كما هو الحال عند نيتشه؟.

أم هو الإنسان (الاقتصادي) كما يقول بذلك ماركس؟.

أم هو الإنسان (الفرد) كما يرى سارتر؟.

أم هو إنسان (التجربة والخبرة) كما يرى العمليون؟.

إن دراسة زيد من الناس، والبحث في سلوكه وأحواله لا يكفي لفهم عمرو، وفهم عمرو وحده أيضاً لا يكفي لفهم الناس جميعاً، ودراسة الإنسان المثال كما يرى أفلاطون لا تستقيم لإنسان يعيش في الأرض ويأكل الطعام، ويمشي في الأسواق. ودراسة الإنسان على أنه الإنسان العقل، أو الإنسان المادة، أو الإنسان الذئب، أو الإنسان الأعلى أو الإنسان الاقتصادي، أو الإنسان الفرد، أو الإنسان التجربة والخبرة إنما هي ابتسار للإنسان، واقتصار غير مبرر على جانب من

جوانب الإنسان، وتركيز خاطىء على ما هو ذاتي في الإنسان وإهمال ظالم لما هو موضوعي فيه. الأمر الذي يؤدي إلى استخلاص نتائج ذاتية ناقصة، لا يجوز بحال من الأحوال أن تعمم على كل الناس.

ولهذا، لابد لنا من البحث عن (إنسان) نتخذه مادة لبحثنا، ومنطلقاً لتقويماتنا، ومصدراً لأحكامنا. إنسان ليس هو زيد بعينه، ولا عمرو بعينه، ولكنه إنسان ينطبق على كل الأناسي، ويستغرق كل الأناسي، ويجمع بين جنبيه كل ما هو موضوعي ومشترك بين الأناسي.

وهنا تواجهنا مشكلة الوصول إلى هذا (الإنسان) أو معرفة هذا الإنسان. فمن هو إنسان كل الأناسي، أو الإنسان الجامع لما هو مشترك في الإنسان أي إنسان؟.

إن إنسان كل الأناسي أو الإنسان الجامع لما هو مشترك في الإنسان أي إنسان، لا يوجد بين الناس، لأنه ليس إنساناً بعينه، يشار إليه فنعرفه، إذ لو كان الأمر كذلك لسارعنا إلى هذا الإنسان، وأشبعناه بحثاً وتمحيصاً، ودراسة وتنقيباً، بل لسارع كل منا إلى ذاته، وسلوكه وأحواله، وطرائق معيشته وعلاقاته، مستنبطاً من ذلك ما شاء من أحكام يراها لازمة وصالحة لتنظيم حياته وتأسيس مجتمعه، ولعمم تلك الأحكام على غيره من البشر، اعتقاداً منه أنها الأكثر صحة وصواباً، لأنها منبثقة من ذاته، وصادرة عن تأملاته. ولو كان الأمر كذلك حقاً، لكانت جميع تقويماتنا وأحكامنا، تقويمات وأحكام ذاتية، تخص ذاتاً بعينها (موضوع الدراسة أو الاستنباط) ولا تخص غيرها من الذوات، ولتجمعت لدينا أحكام وتقويمات ذاتية شتى، بعدد الذوات موضوع البحث.

ولتجنب هذه المزالق والانحرافات الذاتية، ومن أجل الوصول إلى أحكام وتقويمات وقضايا موضوعية إنسانية، لا تخص ذاتاً بعينها، ولكنها تخص كل الذوات البشرية، لابد لنا من وضع تصور أو مفهوم أو أنموذج لهذا الإنسان (الذي يجب أن يكون موضوع البحث)، لا من أجل أن يكونه كل الناس أو بعضهم، ولكن من أجل أن نفهم كل الناس، من

أجـل أن نفهم الإنسان، أي إنســان، ومن أجل أن يسـاعـدنـا ذلـك على اكتشاف قوانين الإنسان، وفهمها وطاعتها، والعمل بها.

وهـذا التصور، أو المفهـوم، أو الأنمـوذج، إنمـا يتجلى في أجلى مظاهره في (الطبيعة الإنسانية) أي في ذلـك الإحساس المشتـرك بين بني الإنسان: بالوجود، والحيـاة، والفكر، والحـاجة، والحـرية، والسعـادة. فهذه الطبيعة الإنسـانية، أو هذا الإحساس المشترك هـو (المفهوم الجـامع للإنسان الأنموذج) هذا الكل المتكامـل الذي يفكـر، ويعمل، ويحتـاج، ويستهلك. وهو وحده الـذي يحدثنـا عن الإنسان، ومـا يحتاجـه الإنسان ليحقق وجـوده الطبيعي الحـر السعيد. وهـو وحده الـذي يجب أن يكون مصدراً لأي نظرية، أو لأي نسق مفسر للحياة الإنسانية. ومنه وحده يجب أن تستمـد القـوانين والقـواعـد التي تؤدي إلى تنـظيم حيـاة النـاس في عمـوميتها وشمـوليتها. لأنـه هـو التعبيـر الـطبيعي عن الإنســان وشكلاتـه واحتياجاته، المتضمن للطريق الصحيحة التي تتوافق معه كإنسان، والتي ينبغي بالتالي أن يسير عليها في حيـاته في كـل ما يتصـل بوجـوده ككائن يسعى لتحقيق وجوده الطبيعي الحر السعيد.

لأن الوجود الحقيقي هو الوجـود الطبيعي، والتفسيـر الحقيقي لهذا الوجود هو التفسير الطبيعي، والتفسير الـطبيعي هو الـذي ينبثق من طبيعة الأشياء ذاتها. فنحن حينمـا ندرس النبـات إنما نـدرس طبيعته فنعـرفها، ونعيها ونفسرها، فنسخرها لمنفعتنا. وحينما ندرس الحيـوان إنما نـدرس طبيعتـه، فنعـرفهـا، ونعيهـا، ونفسـرهـا، فنسخـرهـا لخـدمتنـا ومنفعتنـا ومصلحتنـا. وكذلـك الإنسان فلكي نعـرفه ونعيـه ونفسره ونفسـر حياتـه، ونحـاول تنظيمهـا، لابد أن نـدرس طبيعته، فهي مـوضوعـه، وهي مبـدأ حياته وهي قانونـه الذي رسم ليعيش وفقـاً له. بـل هي الإنسان ذاتـه في صفائه وتألقه وتجليه، دون زيادة أو نقصان.

ولعل (جان جـاك روسو 1712ـ1778م) كـان محقاً عنـدما قـال: «إن أجدى المعارف الإنسـانية فائدة، وأقلها تقدماً هي، على ما يبدو لي،

معرفة الإنسان، وإني لأجرؤ على القول بأن الكتابة الوحيدة المنقوشة على معبد (دلفي) كانت تنطوي على تعليم هو أكثر أهمية وأشد صعوبة من جميع الكتب الضخمة التي وضعها علماء الأخلاق»[1].

وعلى ذلك ، فإن الطبيعة الإنسانية هي بحق ضالة الفلسفة التي لم تهتد إليها بعد، كما هي على حقيقتها، وإن كانت تقترب منها تارة ، وتبتعد عنها تارة أخرى، بقدر قربها من الإنسان ونواميسه، وبعدها عنه. لكنها لم تصل بعد إلى ما يريده الإنسان، وما يحلم بأن يحققه في واقعه، لأنها لم تهتد بنواميس الحياة الإنسانية الطبيعية التي فطر الإنسان ليعيش وفقاً لها، ولم تبدأ من حيث يجب أن تبدأ، ولم تراع إمكانات الإنسان، وحاجاته، وحدوده الإنسانية، فاشتط بعضها في جانب من الإنسان دون جانب، وتطرف بعضها الآخر في جزء من الإنسان وأهمل الباقي، وسبح بعضها الثالث في فلك الغيبيات وحجب السموات دون هداية أو رشاد، فما استفاد الإنسان شيئاً كثيراً من كل ذلك.

ومن أجل هذا تتأكد الحاجة يوماً بعد يوم إلى العودة إلى الطبيعة الإنسانية باعتبارها المصدر الطبيعي لفهم حقيقي للإنسان، ولبناء تفسير إنساني شامل للحياة الإنسانية في جوانبها الواقعية. على اعتبار أن الطبيعة الإنسانية هي الوحدة الموضوعية التي تضم أفراد الإنسانية جميعاً في إطار واحد عام شامل مشترك بينهم، الأمر الذي يجعل طرائق البحث في الإنسان تنطلق كلها من منطلق واحد، لتعود إليه بما وصلت إليه من نتائج وحلول. متجاوزة في سيرها وفي بحثها كل الفوارق الذاتية المتغيرة التي تلحق الوحدات الذاتية من الطبيعة الإنسانية، تلك الفوارق التي ترتد إلى الصفات الذاتية، التي هي أبعد ما تكون من الموضوعية

---

(1) حان جاك روسو ـ أصل التفاوت بين الناس ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 26 اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ـ بيروت 1972م. ويشير روسو بذلك إلى عبارة (اعرف نفسك) المنقوشة على مدخل معبد دلفي في أثينا، وهي العبارة التي رددها سقراط كثيراً ثم رددها ابن سينا من بعده

الإنســـانيــة. والتي هي في ذات الــوقت مبعث اختــلاف المـفكــريـن والمفسرين في رؤيتهم للإنسان، وتفسيرهم للكيفية التي ينبغي أن يعيشها وينظم حياته وفقاً لها.

الفصل الثاني

الطبيعة الإنسانية عند بعض المفسرين

احتل البحث في مفهوم الطبيعة الإنسانية مكانة بارزة في كتابات المفسرين، خلال التاريخ الفكري الإنساني. واختلفت التفسيرات حوله وتباينت، فنحت مناح مختلفة، ومتشعبة، تسببت إلى حد بعيد في غربة الإنسان عن ذاته، وعن ذوات الآخرين، حتى أن الإنسان أساء فهم طبيعته الإنسانية، فأساء فهم نفسه، وأساء بالتالي فهم الآخرين.

فبعض المفسرين نظر إلى الطبيعة الإنسانية على أنها (العقل) ولذلك اجتهد هؤلاء في تفسير العقل، وبيان قوانينه، وأحكامه، ومناهجه محاولين بذلك الوصول إلى تفسير عقلي للكون والحياة. ولذلك اتخذ تفسيرهم للطبيعة الإنسانية طابعاً عقلياً مغلقاً، وفوقياً، يتجاوز أحياناً إمكانات الإنسان وقدراته. كما هو الحال عند معظم العقليين والمثاليين.

وحاول بعضهم انتزاع كل شهوة ورغبة من الطبيعة الإنسانية والسمو بها فوق الحاجات البشرية الطبيعية، كما فعل الصوفية. ولا يخفى ما في هذا الجانب من شطط وغلو، ومحاولة تجاوز للواقع الطبيعي الحقيقي للإنسان.

ونادى بعضهم بأن الطبيعة الإنسانية واحدة، وبأن الإنسان هو الإنسان حيثما وجد.

وقال آخرون بأن الطبيعة الإنسانية تختلف باختلاف الأفراد، فلكل إنسان طبيعته الخاصة به ولكل استعداداته وقدراته وإمكاناته.

وهناك من تصور أن الطبيعة الإنسانية شريرة في أصلها مفطورة على الأنانية وحب الذات، حتى أن البشر يعيشون في حرب ضد بعضهم البعض من أجل إشباع رغباتهم (حرب الجميع ضد الجميع) كما يقول بذلك توماس هوبز.

ومنهم من يرى أن الطبيعة الإنسانية خيرة، ولكن المجتمع بقوانينه الوضعية هو الذي يحيلها إلى شر. كما نادى بذلك جان جاك روسو.

وأنكر آخرون الطبيعة الإنسانية، لأنهم لم يروا في دنيا الواقع شيئاً اسمه الطبيعة الإنسانية، وإن كانوا يرون بطبيعة الحال شيئاً اسمه الإنسان (الفرد).

وسنستعرض في هذا الفصل بعض تلك التفسيرات، لنتبين بعضاً من ملامح هذا المفهوم:

سقراط (ق.م)

كان الاتجاه عند فلاسفة اليونان القدماء قبل السوفسطائيين اتجاه نحو طبيعة العالم الخارجي، عالم الأشياء والظواهر. فقد أنصب اهتمامهم على الطبيعة الخارجية (طبيعة المادة)، وعكفوا على دراسة عناصرها ومكوناتها، وعللها البعيدة، وحاولوا أن يفسروا تلك الطبيعة المادية على أمل أن يصلوا من خلال ذلك إلى تفسير شامل للكون والحياة، بما في ذلك الإنسان ذاته باعتباره جزء من ذلك العالم المادي. «وكانت النهاية الطبيعية لهذا النوع من الأفكار هي مادية ديمقريطس

(640ـ560 قبل الميلاد)، (لا يوجد أي شيء في الحقيقة سوى الذرات والفراغ)»[1].

ذلك كان الاتجاه الرئيسي للفكر اليوناني في بدايته وقبل مجيء السوفسطائيين، فلما جاء السوفسطائيون استطاعوا أن يوجهوا هذا الفكر وجهة أخرى، أكثر قرباً من الإنسان، وأكثر اهتماماً به يقول ول ديورانت في قصة الفلسفة: «إن التطور العظيم الخصيب في الفلسفة اليونانية اتخذ شكلاً له في السوفسطائيين، معلمي الحكمة المتجولين والطوافين، الذين وجهوا اهتمامهم إلى طبيعتهم وأفكارهم بدلاً من توجيهه إلى عالم الأشياء»[2].

وقد انقسم السوفسطائيون إلى مدرستين رئيسيتين: «قالت أحداهما مثل روسو، أن الطبيعة خير والمدنية شر، وأن جميع الناس متساوون بالطبيعة، وأن النظم الطبقية المصطنعة هي التي قضت على هذه المساواة بينهم، وفرقتهم إلى طبقات، وأن القانون هو من اختراع الأقوياء من الرجال، ليقيدوا ويحكموا الضعفاء منهم: وأدعت المدرسة الأخرى مثل نيتشة، أن الطبيعة وراء الخير والشر وأن الناس بالطبيعة غير متساوين، وأن الأخلاق من اختراع الضعفاء لتقييد وكبح الأقوياء، وأن القوة هي الفضيلة العليا، والرغبة العليا التي يرغب بها الإنسان»[3].

ولعل السوفسطائيون بذلك كانوا أول من نبه سقراط إلى ضرورة البحث في الإنسان، ومهد جدلهم السوفسطائي له الطريق إلى بناء منهجه الفلسفي الأساسي، وهو الجدل، وأثاروا غيرته على الأخلاق والفضيلة بما كانوا يثيرونه من مشكلات هامة ذات صلة مباشرة بالإنسان

---

(1) قصة الفلسفة ـ ول ديورانت ـ ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع الطبعة الرابعة ص 7 مكتبة المعارف.

(2) المرجع نفسه.

(3) قصة الفلسفة ـ ول ديورانت ـ ترجمة د فتح الله محمد المشعشع الطبعة الرابعة ص 8 مكتبة المعارف سيروت 1979.

ومقدساته، فلقد وقفوا «بلا وجل أمام الحرمات الدينية والسياسية وأخضعوا كل عقيدة ومذهب ونظام للعقل»[1].

وعندما جاء سقراط أتم نقل الفلسفة من الاهتمام بطبيعة العالم الخارجي إلى الاهتمام بطبيعة الإنسان كإنسان (ككل) وليس كفرد بخلاف السوفسطائيين الذين ركزوا اهتمامهم على الإنسان الفرد كذات مستقلة تمام الاستقلال عن غيرها من الذوات، والذين اعتبروا أن الفرد الواحد «هو مقياس الأشياء جميعاً» كما قال بذلك كبيرهم بروتاجوراس.

ولعل «أشهر ما قيل عن سقراط ـ في ذلك ـ هي عبارة شيشرون، ومؤداها: أن سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأدخلها المنازل، وجعلها تسوس أفعال البشر»[2].

ولا شك في أن تلك المحاولة من سقراط كانت نقلة جديرة بالاعتبار، لأنها حولت الأنظار من الاهتمام بما هو خارج الإنسان إلى الاهتمام بالإنسان كإنسان من أجل الوصول إلى حياة إنسانية فاضلة يسودها الانسجام والتوافق. لأن الإنسان كما يرى سقراط هو محور التفكير، وهو هدف الفيلسوف، وليست الطبيعة المادية أو العالم الخارجي. وفي ذلك يقول أفلاطون على لسان سقراط في محاورة الدفاع: «لا شأن لي قط بالتأمل في الطبيعة المادية»[3] ويصف سقراط الفلسفة التي تهتم بالطبيعة المادية بأنها «فلسفة حسنة، ولكن هناك فلسفة أجدر بالفلاسفة أن يدرسوها أكثر من جميع هذه الأشجار والحجارة التي تملأ الطبيعة، وحتى أهم من جميع هذه النجوم والكواكب، وهي عقل الإنسان. ما هو الإنسان وإلى أي شيء سيتحول في المستقبل؟»[4].

---

(1) المرجع نفسه ص 7، 8. قصة الفلسفة ـ ولديورانت...

(2) الفلسفة عند اليونان ـ د. أميرة حلمي مطر ـ 144 ـ دار النهضة العربية القاهرة 1977م.

(3) فلسفة الأخلاق ـ د. توفيق الطويل ص 33 الطبعة الثالثة دار النهضة العربية القاهرة 1976م.

(4) قصة الفلسفة ـ ول ديورانت ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، الطبعة الرابعة ص 12 مكتبة المعارف بيروت 1979م.

وبذلك يعتبر سقراط بحق أول من فرق بين الطبيعة المادية وبين الطبيعة الإنسانية، أو بين العالم الخارجي وبين الإنسان وأول من فهم الطبيعة الإنسانية على أنها «جسم وعقل يسيطر على دوافع الحس ونزواته، وليست مجرد حشد من الشهوات»[3]، الأمر الذي دفعه إلى البحث في فكرة السعادة بمفهوم إنساني شامل والذي جعله في ذات الوقت يقرر أن السعادة تقوم على فكرة الاعتدال وهي فكرة تقترب كثيراً من المفهوم الطبيعي الإنساني الذي يهدف إلى العودة إلى الطبيعة الإنسانية التي هي الاعتدال في أوسع معانيه.

وربما كانت أشهر عبارة رددها سقراط واتخذها شعاراً لفلسفته هي عبارة معبد دلفي «أعرف نفسك» وهي عبارة «لا تكشف لنا عن نظرية خاصة في طبيعة النفس ومصيرها بقدر ما تكشف عن مضمون أخلاقي مستمد مما يترتب على هذه المعرفة بالنفس من توجيه معين لحياة الإنسان وسلوكه»[1]. ولقد رددها سقراط ليؤكد أهمية فهم الإنسان الفرد لطبيعته ليفهم بالتالي طبائع الآخرين من بني جنسه. فعندما يعرف الإنسان الفرد طبيعته ونواميسها واحتياجاتها وإمكاناتها وحدودها الإنسانية التي لا يجب أن تتجاوزها يعرف بالتالي طبائع الآخرين ونواميسهم واحتياجاتهم وإمكاناتهم وحدودهم الإنسانية، وعندما يعرف طبائع الآخرين فإنه يكيف نفسه وحياته وفقاً لهذه المعرفة، التي هي بالتالي المصدر الطبيعي الأساسي لسلوك الفرد السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والذي عن طريقه يكتسب الإنسان الفرد قناعاته وتقويماته وأحكامه التي بها ترتسم ملامح فلسفته للحياة، وتتحدد علاقاته مع الآخرين.

إن الجهل بالنفس أو بالطبيعة الذاتية للإنسان الفرد أو سوء فهمها

---

(1) فلسفة الأخلاق ـ توفيق الطويل ص 33 الطبعة الثالثة دار النهضة العربية القاهرة 1976م.
(2) الفلسفة عند اليونان ـ د. أميرة حلمي مطر ـ ص 155 ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1977م.

يؤدي إلى الجهل بالطبيعة الإنسانية، وأن الجهل بالطبيعة الإنسانية أو سوء فهمها الفهم السليم يؤدي إلى الجهل بالنواميس الطبيعية الإنسانية للحياة الإنسانية برمتها. الأمر الذي يؤدي إلى قيام نظريات وتفسيرات جاهلة خاطئة للحياة الإنسانية المثلى التي ينبغي أن تكون. وهذا ما نراه عند نظريات كثيرة أدعت أنها أحاطت بالإنسان علماً، ووضعت له كل الحلول لكل المشاكل التي يعاني منها في حياته كالرأسمالية والماركسية والوجودية، وكافة النظريات المادية الأخرى التي ابتسرت الإنسان، وأدغمت معانيه في معنى واحد أسمته الفرد، أو المادة، أو الظاهرة، أو المشروع أو نحو ذلك من التسميات والتفسيرات.

أفلاطون
(427ـ347ق.م)

يمكن البحث عن مفهوم للطبيعة الإنسانية عند أفلاطون من خلال نظريته عن المثل، وأيضاً من خلال تقسيمه لسكان مدينته إلى فلاسفة حكام، وجند أحرار، وصناع وزراع عبيد.

ففي نظرية المثل يعتبر أفلاطون أن للإنسان ـ كما لكل شيء آخر ـ ماهية مفارقة أو مثال معقول، يقبع خلف العالم المحسوس ويعلو عليه. وما على الإنسان لكي يحقق غاية وجوده وهدف حياته إلاّ أن يتشبه بذلك المثال، بالتطهر من شهوات الجسد التي تجلب الشرور والآثام، وتسجن النفس وتطبق عليها داخل الجسد، وتمنعها تحقيق سعادتها. فإذا ما استطاعت النفس أن تتحرر من قيود الشهوة والملذات «وتطهرت من علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية. أما التي لم تتطهر والتي انقادت للجسد وتعلقت بالماديات وكرهت الحكمة فإنها تظل بعد الموت مادية كثيفة»[1] لأنها لم تعش في

(1) الفلسفة عند اليونان ـ د. أميرة حلمي مطر ـ ص 207ـ دار النهضة العربية القاهرة 1977م.

الدنيا وفقاً لطبيعتها أو وفقاً لمثالها، وإنما عاشت وفقاً لشهوات الجسد وملذاته، ولذلك لم تستطع اللحاق بمثالها العقلي الخالد.

فالمثل عند أفلاطون إذن أو الماهيات المفارقة هي طبائع الموجودات التي ينبغي لهذه الموجودات أن تعيش وفقا لها. لتحقق غاية وجودها. وبالتالي فإن الحياة المثلى التي يجب أن يعيشها الإنسان لتتحقق له السعادة إنما هي الحياة وفقاً لهذه المثل أي وفقاً لطبيعته التي في السماء.

أما الإنسان في الأرض - فيما يرى أفلاطون - فهو «كائن ذو طبيعة ثنائية، فهو بما له من نفس ينتمي للعالم العقلي الإلهي الخالد، وبما له من جسد ينتمي لعالم الحس الفان، وحقيقته وجوهره هي النفس»[1]، التي هي العقل عند أفلاطون.

وهذه الطبيعة المزدوجة للإنسان «تنطوي على صراع مصدره اختلاف مكوناتها، فالنفس الإنسانية حصيلة ثلاث قوى، العقل الذي يميل دائماً إلى الخير، وتقابله الشهوة التي تسعى دائماً إلى إرضاء الحاجات المادية، والقوة الوسيطة التي قد تنحاز إلى أحد الطرفين هي الحماسة أو الغضب»[2].

فإذا استطاع الإنسان أن يسيطر على شهواته ويعيش وفقاً لما يمليه عليه عقله استطاع أن يعيش وفقاً لطبيعته ويحقق غاية حياته بعد مماته وهي اللحاق بتلك المثل في عالم العقل المحض. أما من لم يستطع ذلك فإن نفسه بعد الموت تظل مادية كثيفة عاجزة عن اللحاق بمثالها، محرومة من السعادة الأبدية.

ومن ناحية أخرى يمكن أيضاً التماس مفهوم للطبيعة الإنسانية عند أفلاطون من خلال تقسيمه لسكان مدينته إلى طبقات ثلاث تبعاً لتقسيمه النفس إلى قوى ثلاث، وهذه الطبقات الثلاث هي:

---

(1) الفلسفة عند اليونان - د. أميرة حلمي مطر - ص 207 - دار النهضة العربية القاهرة 1977م.

(2) المصدر نفسه.

الفلاسفة	وهم الحكام
الأحرار	وهم الجند
العبيد	وهم الصناع والزراع

وهذا التقسيم استخلصه أفلاطون من أسطورة فينيقية قديمة ويبين أفلاطون ذلك فيقول: «. . . لقد تحدثنا منذ برهة عن بعض الأكاذيب الضرورية، ولننظر كيف يمكن أن نعلم الحكام والمواطنين هذه الأكذوبة، إنها أكذوبة فينيقية قديمة رددها الشعراء ولكنها لم تشع بيننا في هذه الأيام، ولذلك فسيكون من الصعب إقناع الناس بها. غير أنني أحاول أن أقنع بها الحكام أولاً ثم الجنود ثم باقي المواطنين. . سوف أخبرهم أنهم جميعاً قد ولدوا من الأرض، فهي أمهم وعليهم حمايتها والدفاع عنها، وعليهم أن يعدوا بعضهم البعض أخوة، ولكن الإله الذي خلقهم قد خلط معدن بعضهم بالذهب ليهيؤهم للحكم، وهؤلاء هم أثمن الجميع أما من أعدهم للحراسة والحرب فقد خلط معدنهم بالفضة، أما الباقي ممن أعدهم للصنعة والزراعة فقد خلط طبيعتهم بالبرونز وسوف يرث الأولاد معدن آبائهم في الغالب»[1].

وعلى هذا النحو المجحف الغريب يقسم أفلاطون الناس إلى طبقات ثلاث، طبقة تعلو طبقة في المجتمع الواحد، وكأن الإنسان ليس واحداً في الخلقة والطبع والإحساس والحاجة، وكأن العقل ليس أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما يقول الفيلسوف الفرنسي (ديكارت)، حتى يجعل أفلاطون الحكمة لطبقة، والقوة لطبقة أخرى، والعبودية والرق لطبقة ثالثة.

وعلى هذا النحو أيضاً يتضح لنا أن تصور أفلاطون للطبيعة الإنسانية تصور يقضي بالتمييز بين الناس بحسب معدنهم الذي خلقوا منه، بحيث لا يمكن أن يتطلع أفراد طبقة إلى مراكز ومراتب أفراد الطبقة

---

(1) الجمهورية ـ الباب الثالث ـ ص 414، 415

التي تعلوها. بل كان أفلاطون يرى أن المجتمع العادل هو «المجتمع الذي تعمل كل طبقة وكل وحدة فيه العمل الذي يتناسب مع طبيعتها وينسجم مع أهليتها وصلاحيتها ومقدرتها. حيث لا تتدخل طبقة بأمور الأخرى، أو فرد بأعمال الآخر، ولكن يعمل الجميع في تعاون لإنتاج عام فعال ومنسجم»[1].

ومن هنا يمكن أن نتبين «مدى عداء أفلاطون للديمقراطية التي كانت تأخذ برأي الأغلبية في المجالس الشعبية والمحاكم، بل تولى المناصب العامة بطريق القرعة»[2]. وهو العداء الذي أدى به إلى سرد أكذوبة الخلق تلك، وإلى تقسيم النفس إلى قوى ثلاث وبالتالي أدى به إلى تفسير السلوك الإنساني أيضاً على أساس من تلك الأكذوبة، حيث يرى أفلاطون «أن السلوك الإنساني يجري من منابع ثلاثة رئيسية وهي: الرغبة، والعاطفة، والمعرفة. إن الرغبة والشهوة والباعث أمر واحد، والعاطفة والروح والطموح والشجاعة أمر واحد، والمعرفة والفكر والذكاء والعقل أمر واحد. إن الرغبة تجد مكانها في الأسود، وهي خزان يتفجر حيوية وخصوصاً في الناحية الجنسية والعاطفة مكانها في القلب في قوة ومسرى الدم، إنها الدوى الأساسي للتجربة والرغبة. والمعرفة مكانها في الرأس، وهي عين الرغبة وبصرها ويمكن أن تصبح مرشد الروح وهاديها. هذه الصفات والقوى موجودة كلها في كل الرجال، ولكن في درجات مختلفة. فإن بعض الرجال ليسوا سوى صورة مجسدة للرغبة، بأرواح متململة محبة للكسب، منهمكة في المنافسة والنزاع المادي، تحرقها شهوة الترف والبذخ والمظهر، وتعتبر أرباحها ضئيلة بالمقارنة مع أهدافها المستمرة، هؤلاء هم الرجال الذين يسودون ويحتركون الصناعة. ولكن هناك آخرون يملأنهم الشعور والشجاعة ولا يبالوا كثيراً بمن يحاربون، وكل همهم هو الحصول على النصر لذاته إنهم يحبون

(1) قصة الفلسفة ـ وديورانت ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع ص 22 الطبعة الرابعة مكتبة المعارف ـ بيروت 1979م.

(2) الفلسفة عند اليونان ـ د. أميرة حلمي مطر ـ ص 227 ـ دار النهضة العربية القاهرة 1977م.

المشـاكسة لا الكسب، ويفخـرون في أحراز السلطة لا في أحـراز المال والأمـلاك، وفـرحهم في ميـدان المعـركـة وليس في السـوق، هؤلاء هم الرجال الـذين يصنعون الجيـوش والأساطيـل الحربيـة في العالم وأخيـراً القلة من الرجال الذين يجدون بهجتهم في التفكير والتأمل والفهم والذين لا يتوقون إلى المـال ولا إلى النصر، ولكن إلى المعـرفة، والـذين ينأون بوجوههم عن السوق والربح وميدان المعركة لينصـرفوا في هـدوء وصفاء إلى الفكر والتأمـل، والذين تكـون إرادتهم من نور وليس من نـار، هؤلاء هم رجـال الحكمة، الـذين يقفون جانباً لا يعـرف العـالم كيف يستفيـد منهم، ولا يعـرف قـدرهم وقيمتهم»[1]. وهؤلاء هم الفـلاسفـة الـذين يرشحهم أفلاطون دون غيرهم لحكم دولته المثالية ذات الطبقـات الثلاث والطبائع الثلاث والعقول الثلاثة.

وهكذا نرى أن الطبيعة الإنسانية في نظر أفلاطون تنقسم في نهايـة المطاف إلى طبائع ثلاث، وهي:

طبيعة الفلاسفة   وهم الحكام
طبيعة الأحرار   وهم المحاربون أو الجند
طبيعة العبيد   وهم الصناع والزراع

ورغم أن أفلاطون كان يرى أن الفرص لابد أن تكون متساويـة في التعليم للنشء الـذين سيكونـون الدولـة المثاليـة وأن «مقدار النجـاح في التعليم هـو الـذي يؤهـل بـطريق الانتخـاب الـطبيعي إلى المـركـز أو المنصب»[2]، إلّا أن هذه الديمقراطية المحـدودة في التعليم لا تلبث أن تتحـول إلى طبقية صـارخة بكـل أنواع الاستبـداد والـظلم والقهـر والغبن الذي يلحق الطبقات الدنيـا نتيجة حـرمانهـا من ممارسـة حقها السيـاسي

(1) قصـة الفلسفة ـ ول ديـورانت ـ ترجمـة د. فتح الله محمـد المشعشـع ص 31، 32، الـطبعـة الرابعة مكتبة المعارف، بيروت ـ 1979م.
(2) قصة الفلسفة ول ديورانت ـ ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع ص 45 الطبعة الرابعة مكتبـة المعارف، بيروت 1979م.

والاجتماعي، لحجب السلطة عنها وتمركزها في يد طبقة الفلاسفة الحكام، ولحجب القوة عنها وسحبها منها وتمركزها في يد الجند المحاربين.

إن أكذوبة الخلق وعداء الديموقراطية والرغبة في أن يحكم الفلاسفة وحدهم دون غيرهم، كل هذه الأمور هي التي أدت بأفلاطون إلى أن يصنع من الطبيعة الواحدة طبائع ثلاث، ومن العقل الواحد عقولاً ثلاثة، ومن المجتمع الواحد مجتمعات ثلاثة أو طبقات ثلاث، لكل طبقة طبيعة مميزة، وعقل خاص، وعمل أخص.

ولكن أنّى ينقسم الإنسان إلى ثلاث، وهو واحد في الخلقة واحد في الطبع، واحد في العقل، واحد في الحاجة.

الرواقية

ترى الرواقية أن للعالم طبيعة تتمثل في قوانين الوجود المبثوثة فيه وإن للإنسان طبيعة تتمثل في العقل الذي به يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى، وعلى الإنسان كي يكون سعيداً أن يسير وفقاً لهاتين الطبيعتين اللتين ترجعان في نهاية الأمر إلى طبيعة واحدة كلية هي طبيعة العالم. ولذلك نادوا «بالعيش على وفاق الطبيعة» وهم يقصدون بذلك:

أولاً : العيش وفقاً لقوانين الوجود أي وفقاً لطبيعة العالم.

ثانياً : العيش وفقاً لقوانين العقل أي وفقاً لطبيعة الإنسان التي هي العقل عندهم.

لأن الإنسان في نظر الرواقية ـ كما يذكر الدكتور توفيق الطويل في كتابه (فلسفة الأخلاق) ـ «لا يملك عصيان قوانين الوجود ولكنه ككائن عاقل هو الوحيد الذي يطيع هذه القوانين عن وعي وتعمد وإدراك ابتغاء تحقيق سعادته»[1].

---

(1) فلسفة الأخلاق ـ د. توفيق الطويل ـ ص 87 الطبعة الثالثة دار النهضة العربية القاهرة 1976م.

فالإنسان الطبيعي السعيد في نظر الرواقية إذن هو ذلك الإنسان الذي يعيش وفقاً لقوانين الوجود أولاً، لأنه لا يملك عصيانها والخروج عليها. ووفقاً لقوانين طبيعته الإنسانية (التي هي العقل في نظرهم) والتي هي في ذات الوقت جزء من هذه القوانين ولذلك اعتنقوا القول بالعيش وفقاً للطبيعة كقاعدة إيجابية عامة للحياة الإنسانية بمعنى العيش وفقاً للنظام المبثوث في الكون والأشياء أي وفقاً للسنن الطبيعية التي خلقت الحياة برمتها بما فيها الإنسان للسير وفقاً لها. إذ إن معنى الطبيعة عند الرواقيين «لا يقتصر على طبيعة الإنسان فقط، ولا يعني الرجوع إلى الحياة البسيطة ولا مجرد البحث عن تحقيق اللذات، لأنهم عدوا اللذة صفة عارضة مضافة إلى الطبيعة، وإنما تعني الحياة وفقاً للطبيعة عندهم، الحياة وفقاً للعقل والقانون الذي يسري على الكون الطبيعي والحياة الإنسانية على السواء، ويقضي بترابط الموجودات بعضها ببعض ارتباطها بحيث يكون لأتفه الأشياء قيمة إذا أضيف إلى الكل»[1].

ولعل الرواقية من جهة أخرى هم أول من قال بفكرة «العالمية» بمعنى اعتبار أن الإنسان مواطن عالمي والأرض كلها وطن له. ويوضح توفيق الطويل في كتابه فلسفة الأخلاق فكرة العالمية عندهم فيقول:

«والواقع أن فكرتهم عن العالمية قد نشأت عن أصلين من أصول مذهبهم: أولهما يقول إن الكون واحد، نشأ عن إله واحد، وينظمه قانون واحد، ويكون نظاماً واحداً. وثانيهما يقول إن الناس وإن خالف بعضهم البعض في أمور غير جوهرية متفقون في طبيعة أساسية واحدة هي العقل الذي يشارك فيه الناس جميعاً، ولهذا ارتدوا من حيث هم كائنات ناطقة إلى ماهية واحدة ومن ثم وجب أن يؤلفوا وطناً واحداً، وأضحى تقسيم العالم إلى دول متحاربة متنابذة تناقضاً لا يساير طبيعتهم العاقلة، ومن هنا قالوا إن الحكيم ليس مواطناً في دولة ما، بل هو مواطن عالمي»[2].

---

(1) الفلسفة عند اليونان، د. أميرة حلمي مطر ـ ص 408 دار النهضة العربية القاهرة 1977م.

(2) فلسفة الأخلاق ـ د. توفيق الطويل ـ ص 93 ـ الطبعة الثالثة دار النهضة العربية.

على اعتبـار أن الطبيعـة الإنسانيـة التي ينبغي أن يعيش الإنسان وفقـاً لها فكرة إنسانيـة شاملة لا تخص إنســان دون إنسان في بلد دون بلد ولا في زمان دون زمان.

فالرواقيون إذن كانوا يهدفون إلى بناء نظرية إنسانية شاملة للإنســان أينما كان، وللحياة التي ينبغي أن يحياها. ولهذا كـان السؤال الذي يقلق بـالهم هـو «كيف يجب أن أعيش»[1]، وهــو السؤال ذاتـه الــذي لا زال يسمع صداه حتى الآن رغم القرون التي ولت والحضارات التي قامت.

«كيف يجب أن أعيش» ذلك ما يقلق الإنسان في هذا العصر مثلما كان يقلقه في ذلك الزمن الغابر. ولم تفلح بعد كل تلك الأسماء اللامعـة من المفكرين والمفسرين والكتاب منذ ذلـك الوقت حتى الآن في إيجـاد جـواب شــاف كــاف على هــذا السؤال «كيف يجب أن أعيش» وعلى الفلسفة إن أرادت حقاً أن ترسم له مستقبل حياتـه وتبني له نـظرية تحـده أن تجيب على هذا السؤال «كيف يجب أن أعيش».

الـرواقيون إذن يقتـربون كثيـراً من فكرة الـطبيعـة الإنســانيـة، فهم يعتبرون إن الإنسان مواطن عالمي، ويساوون بين سائـر الناس، وينـادون بالعيش وفقاً للطبيعة. لكنهم يقصرون هـذه الطبيعـة التي ينادون بـالعيش وفقـاً لها على العقـل وحده. مـع أن الطبيعـة الإنسانيـة ليست هي العقل وحده ولكنها الإنسان كله.

الغزالي (450ـ505هـ) ـ (159ـ1111م)

يرى الغزالي أن «حقيقـة الإنسان ليس عبـارة عن الجسم فحسب، فـإنه إنمـا يكون إنســاناً إذا كـان جوهـراً، وأن يكون لـه امتداد في أبعـاد تفـرض طولاً وعـرضاً وعمقـاً، وأن يكون مـع ذلـك ذا نفس، وأن تكـون نفسـه نفساً يغتـذي بها ويحس ويتحـرك بالإرادة ومـع ذلك يكـون بحيث

(1) المرجع السابق ـ ص 93.

يصلح لأن يتفهم المعقولات، ويتعلم الصناعات ويعملها، إن لم يكن عائق من خارج لا من جهة الإنسانية، فإذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الإنسان»[1].

فالإنسان عند الغزالي مخلوق من «جسم مدرك بالبصر ونفس مدركة بالعقل والبصيرة لا بالحواس»[2]. أي أن الإنسان جسد ونفس[3]. ونفس الإنسان هو حقيقته «وهو الجوهر الذي هو محل المعقولات»[4]، وهو «الكمال الأول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفاعيل، بالاختيار العقلي، والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»[5].

ولذلك نرى الغزالي يهتم كثيراً بمعرفة النفس وأحوالها وقواها وفصائلها ورذائلها، ويرى أن هذه المعرفة هي نقطة البداية لمعرفة ما يريده الإنسان، وما يهدف إليه في حياته، «إذ لا يمكنك معرفة ما تطلبه إلا بأن تعرف أولاً نفسك وقواها وخواصها»[1]. وهي أيضاً نقطة البداية لمعرفة الغير، إذ إن «من جهل نفسه فهو بغيره أجهل»[2]، وهي أخيراً، الخطوة الأولى في سلوك طريق السعادة (الأخروية) التي يعتبرها الغزالي هدف الإنسان في دنياه، وغايته التي ينبغي أن يعمل من أجلها. وهي طريق من يروم الوصول إلى اليقين، بمجاهدة النفس وتصفيتها بالعبادات والرياضات الروحية. فبقدر المجاهدة تكون مرتبة النفس في تحصيل المعقولات فهناك نفس «كأنه زيت يضيء ولو لم تمسه نار، فتطلع على

---

(1) معارج القدس ـ الغزالي ـ ص 23 ـ الطبعة الثانية دار الآفاق الجديدة بيروت 1975م.

(2) ميزان العمل ـ الغزالي ـ ص 25.

(3) النفس والقلب والروح والعقل الفاظ مترادفة على النفس (الجانب المعنوي في الإنسان) عند الغزالي ـ معارج القدس ـ ص 15.

(4) معارج القدس ـ 18.

(5) الحقيقة عند الغزالي ـ د. سليمان دنيا ـ ص 259.

(1) ميزان العمل ـ الغزالي ـ ص 25 مكتبة الجندي القاهرة.

(2) المصدر نفسه ص 25.

جلايا من المعقولات غير محصورة، دفعة واحدة، فيكون الفيض به متواصلاً متوالياً متواتراً غير مفقود، وأخرى له تفكر كثيراً ولا يرجع الفكر عليه برادة. وأخرى متوسطة بينهما. وفي تلك الأوساط تفاوت وأعداد ومراتب لا تحصى، وفيها يتفاوت الناس رفعة ودرجة وعزاً وذكراً وقرباً من الله تعالى»[1].

ومن أجل ذلك يركز الغزالي جل اهتمامه لدراسة النفس الإنسانية وتبيان قواها وخواصها وفضائلها ورذائلها، فيقسم النفس إلى قوى ثلاث، ويرى أن الفضائل والرذائل إنما تنشأ من هذه القوى الثلاث في الإنسان، وهي:

قوة التخيل.

قوة الشهوة.

قوة الغضب.

فهذه القوى الثلاث «معينات للنفس ومثبطات»[2]، بقدر استخدام الإنسان لهذه القوى، وتحكمه الإرادي في هذا الاستخدام.

القوة المتخيلة:

فأما القوة المتخيلة فهي قوة الفكر والنطق والتمييز، وهي ذات وجهين:

الأول: «يلي جانب الحس ويقبل منه الصور المحسوسة»[3] وهو العقل العملي الذي به يتولى الإنسان تدبير بدنه «ويسوس قوى نفسه، ويسوس أهل منزله، وأهل بلده»[4].

والثاني: «يلي جانب العقل ويقبل به الصور المعقولة»[5]. وهو

---

(1) معارج القدس الغزالي ص 64 الطبعة الثانية ـ دار الآفاق الجديد بيروت 1975م.

(2) المصدر نفسه ص 77.

(3) معارج القدس الغزالي ـ ص 77 ـ الطبعة الثانية دار الجديدة بيروت.

(4) المصدر نفسه ص 86.

(5) المصدر نفسه ص 77.

العقل النظري الذي به يتلقى الإنسان حقائق العلوم الكلية الضرورية والنظرية»[1].

والقوة المتخيلة فيما يرى الغزالي «ليست متشابهة في أصناف الناس، بل هي مترتبة متفاضلة، وربما تكون متضادة»[2]، وهي منشأ التفاوت والتفاضل بين الناس لذلك السبب،كما سيتبين بعد قليل.

القوة الشهوية:

وأما القوة الشهوية فهي «أقدم القوى وجوداً في الإنسان وأشدها به تشبثاً، وأكثر منه تمكناً، فإنها تولد معه، وتوجد فيه، وفي الحيوان الذي هو جنسه، بل في النبات الذي هو كجنس جنسه»[3].

ولذلك فإن هذه القوة الشهوية أصعب إصلاحاً من سائر القوى الأخرى. ويرى الغزالي أن الإنسان لا يصير «خارجاً من جملة البهائم وأسر الهوى إلاّ بإماتة الشهوات أو بقهرها وقمعها إن لم يمكنه إماتته إياها، فهي التي تضره وتعزه وتعوقه وتصرفه عن طريق الآخرة وتثبطه، ومتى قمعها أو أماتها صار الإنسان حراً نقياً، بل إلهياً ربانياً، فتقل حاجاته، ويصير غنياً عما في يدي غيره سخياً بما في يده ومحسناً في معاملاته»[4].

القوة الغضبية:

وأما القوة الغضبية فإنها «شعلة نار أقتبست من نار الله الموقدة التي تطلع، إلاّ أنها لا تطلع إلاّ على الأفئدة، وأنها المستكنة في ضمن الفؤاد استكنان النار تحت الرماد. ويستخرجها الكبر الدفين من قلب كل جبار

---

(1) المصدر نفسه ص 85.

(2) المصدر نفسه ص 79.

(3) المصدر نفسه ص 79، 80.

(4) معارج القدس ـ الغزالي ص 80 ـ الطبعة الثانية.

عنيد، كما يستخرج الناس من الحديد»[1].

وفي القـوة الغضبيـة «إفـراط واستيـلاء يجـذب إلى المهـالـك والمعـاطب، وفيهـا تفـريط يقصـر عن المحـامـد من الصيـر والحميـة والشجاعة ومن الاعتدال يحصل أكثر محامد الأخلاق: من الكرم والنجدة وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والشهامة والوقار»[2].

وتبعاً لهذا التقسيم يرى الغزالي أن أمهات الفضائل أربعة وهي:

الحكمة: وهي فضيلة القوة العقلية.

الشجـاعـة: وهي فضيلة القـوة الغضبيـة، وهي وسط بين التهـور والجبن.

العفـة: وهي فضيلة القوة الشهـوية، وهي وسط بين الشـره وخمود الشهوة.

العدالة وهي فضيلة ترتيب القوى العقلية والغضبية والشهوية بحيث تسوس القوة العقلية «القوة الغضبية والشهوية تقدر حـركاتهمـا على الحد الواجب في الانقباض والانبساط»[3]. بدون إفراط ولا تفريط.

وعلى غرار هذا التقسيم والاعتدال المطلوب فيـه يرى الغـزالي أن العدل في السياسة هو: «أن يرتب أجزاء المدينة الترتيب المُشَاكِلْ لترتيب أجزاء النفس، حَتى تكون المـدينة في أئتـلافها وتنـاسب أجزائهـا وتعاون أركانها على الغرض المطلوب منَ الاجتماع، كالشخص الـواحد فيـوضع كل شيء موضعه، وينقسم سكانه إلى مخدوم لا يخدم، وإلى خادم ليس بمخدوم، وإلى طبقة يخدمون من وجه ويخدمون من وجه كمـا يكون في قـوى النفس، فإن بعضهـا مخدوم لا يخـدم، كالعقـل المستفاد وبعضهـا خادم لا يخدم كالقوة الدافعة للفضلات، وبعضها خادم من وجه ومخدوم

---

(1) معارج القدس ـ ص 82.

(2) معارج القدس ـ ص 82، 83.

(3) معارج القدس ـ الغزالي ـ الطبعة الثانية ص 86 دار الآفاق الجديدة بيروت 1975م.

من وجه كالمشاعر الباطنة»[1].

وتأسيساً على تقسيمه لقوى النفس ولمراتب المعرفة العقلية والحدسية يقول الغزالي في بيان أفضل النوع البشري «فأفضل النوع البشري من أوتي الكمال في حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشري أصلاً، وأوتي للقوة المتخيلة استقامة وهمة، لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها في اليقظة، فيصير العالم وما يجري فيه متمثلاً لها ومنتقشاً بها، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة حتى ينتهي إلى درجة النفوس السماوية.

ثم الذي له الأمران الأولان وليس له الأمر الثالث، ثم الذي له هذا التهيؤ الطبيعي في القوة النظرية دون العلمية، ثم الذي يكتسب هذا الاستكمال في القوة النظرية ولا حصة له في أمر القوة العلمية من الحكماء المذكورين، ثم الذي ليس له في القوة النظرية لا تهيؤ طبيعي ولا اكتساب تكلفي، ولكن له التهيؤ في القوة العلمية، فالرئيس المطلق والملك الحقيقي الذي يستحق بذاته أن يملك هو الأول من العدة المذكورين، الذي إن نسب نفسه إلى عالم العقل وجد كأنه يتصل به دفعة واحدة، وإن نسب إلى عالم النفس وجد كأنه من سكان ذلك العالم، وإن نسب نفسه إلى عالم الطبيعة كان فعالاً فيه ما يشاء والذي يتلوه أيضاً رئيس كبير بعده في المرتبة، والباقون هم أشراف النوع الإنساني وكرامه.

وأما الذين ليس لهم استكمال شيء من القوى إلا أنهم يصلحون الأخلاق، ويقتنون الملكات الفضيلة، فهم الأذكياء من النوع الإنساني ليسوا من ذوي المراتب العالية إلا أنهم متميزون من سائر أصناف الإنسان»[2].

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 90، 91.

(2) معارج القدس ـ الغزالي ـ الطبعة الثانية ـ ص 145 ـ دار الآفاق الجديدة بيروت ـ 1975م.

وهـو لذلـك يقسم النـاس إلى طبقـات ثـلاث بحسب استعـدادهم العقلي النظري، وهذه الطبقات الثلاث هي:

1 ــ عوام أهل غفلة «وهؤلاء لهم الـذين ليس له فـطنة لفهم الحقـائق، وإن كـانت لهم فـطنـة فليس لهم داعيـة الـطلب، بـل شغلتهم الصناعات والحرف، وليس لهم داعية الجدل.

2 ــ خواص وهم أهل الذكاء والبصيرة.

3 ــ أهـل جدل وهم طـائفة فيهم كياسة تـرقوا بهـا عن العوام، ولكن كياستهم ناقصة، إذ كانت الفطرة كاملة لكن في باطنهم خبث وعناد، وتعصب وتقليد، فذلك يمنعهم عن إدراك الحق[1].

وهنـاك تقسيم آخـر يـورده الغـزالي في بعض رسـائله، لا يختلف كثيراً عن هذا، يقسم فيه الناس إلى:

1 ــ عوام أهل غفلة.

2 ــ خواص أولوا كياسة.

3 ــ خواص الخواص، وهـم ذوو البصيرة[2].

فالبشر ـ فيمـا يرى الغـزالي ـ رغم أنهم متشابهـون في النوع، وأن «مـا يجب لنـوع يجب لجميـع مـا يشـاركـه في ذلـك النـوع وتلك الحقيقة»[3]، إلا أنهم يختلفون ويتفاضلون بقوة استعـداد العقل النـظري «فـإن النفس إنما تفيض من المبـادىء على قـدر الاستعـداد فكلمـا كـان المزاج أعدل كـانت النفس أشرف»[4]. وهـو لذلـك يشبه العقـل النظري بـالمشكاة «فكمـا أن المشكاة مستعـدة لأن يوضـع فيها النـور، فكـذلـك النفس بالفطرة مستعـدة لأن يفيض عليها نـور العقل، ثم إذا قـويت أدنى قوة وحصلت لها مبادىء المعقولات فهي الزجاجة فإن بلغت درجة تتمكن

---

(1) الحقيقة عند الغزالي ـ د. سليمان دنيا ـ ص 73، 74 الطبعة الثانية.

(2) الغزالي ـ د. حسين أمين ص 56 ـ مطبعة الإرشاد ـ بغداد 1963م.

(3) معارج القدس ـ الغزالي ـ الطبعة الثانية ص 18 دار الآفاق الجديدة بيروت 1975م.

(4) المصدر نفسه ص 53.

من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة لأن الشجرة ذات أفنان فكذلك الفكرة ذات فنون، فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت، فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء، فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح. ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري. ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه، كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض. فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية»(1).

ورغم أن مفهوم الإنسان يستغرق كافة أفراد النوع الإنساني إلّا أن لكل ذات مع ذلك، لواحق وعوارض خاصة بها، تميزها عن غيرها من الذوات، «فإن الإنسان مثلاً له حقيقة وهو الحي الناطق وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع، ولا تكون في الوجود تلك الحقيقة لا خاصة ولا عامة إلّا مع لواحق غريبة. فإن الإنسان لو كان عاماً لما كان زيدُ الخاص إنساناً، ولو كان خاصاً بأن يكون زيد هو الإنسان لكونه زيداً لما كان عمرو إنساناً، لأن الشيء إذا كان لذاته ما وجد لغيره»(2). وهذه اللواحق والعوارض هي ما يميز زيداً عن عمرو، ويجعل له خصوصيات ذاتية تختلف عن خصوصيات الآخرين، كقوة الاستعداد العقلي، واعتدال المزاج، والصحة، والسن والطول، والقصر، إلى غير ذلك من اللواحق والعوارض، إذ إن «من المعلوم الذي لا يرتاب فيه أن الأشياء مهما اشتركت في شيء وافترقت في شيء آخر فإن المشترك فيه غير المفترق فيه»(3). وهذه الأمور المفترق فيها بين البشر هي منشأ التفاوت والتفاضل بين الناس في رأي الغزالي.

---

(1) معارج القدس ـ الغزالي ـ الطبعة الثانية ـ ص 55، 56 دار الآفاق الجديدة بيروت 1975م.
(2) المصدر نفسه ـ ص 61.
(3) المصدر نفسه ـ 19.

توماس هوبز
(1588ـ1679م)

بحث هوبز في حياة الإنسان في حال الطبيعة الأولى، وفي سلوكه وأفعاله، وعلاقاته مع غيره من بني جنسه. واستنبط من ذلك أن كل إنسان في تلك الحال كان يجاهد في سبيل «تحقيق رغباته وأن هذه الرغبات تختلف من فرد إلى آخر طبقاً للتكوين البدني، والمستوى الثقافي، والخبرة. ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم على اشباع رغباتهم، ولكن المساواة لا تكون تامة، حيث إن الأقوياء بدناً، والأذكياء عقلاً يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات، والامتيازات، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليلي الحيلة والذكاء إلّا القليل»[1].

ولهذا السبب كانت العلاقة في حال الطبيعة الأولى «بين كل إنسان وكل إنسان آخر قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد»[2]. مما جعل الناس في تلك الحال يعيشون حالة حرب مستمرة، حرب «يقوم بها كل فرد ضد كل فرد آخر وضد الجميع»[3]. فهي إذن «حرب الجميع ضد الجميع، ما دام كل إنسان عدو كل إنسان آخر، لا يبغي إلا مصلحته الخاصة ومنفعته الشخصية وحسب»[4]. وأصبح الإنسان بذلك ـ كما يصفه هوبز ـ «ذئباً تجاه أخيه الإنسان، لا يستطيع أن يأمنه، ولا أن يثق به»[5] وأمست حياته «منعزلة، وفقيرة، وقذرة، ووحشية، وقصيرة»[6].

---

(1) السياسة بين النظرية والتطبيق ـ د. علي عبد المعطي محمد وآخرون ـ دار الجامعات المصرية ـ القاهرة ـ 1976م.

(2) Hoobes: The Leviatran, ChxIII

مقتبسة من ـ السياسة بين النظرية والتطبيق ص 142.

(3) فلسفة التربية د. محمد لبيب النجيحي ـ الطبعة الثالثة ص 141 مكتبة الأنجلو المصرية 1974م.

(4) السياسة بين النظرية والتطبيق ص 143.

(5) فلسفة التربية 141.

(6) السياسة بين النظرية والتطبيق ص 143.

ويرجع هوبز ذلك إلى وجود ثلاثة أسباب أساسية في طبيعة الإنسان هي التي تدفعه إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع، ليحفظ بقاءه، ويحافظ على ذاته، ويشبع رغباته. وهذه الأسباب الثلاثة هي:

1 ـ المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر في سبيل تحقيق الرغبات.

2 ـ الخوف الدائم، والإحساس المستمر بالخطر، والريبة والشك، مما يتفوق الإنسان قوة أو ذكاء.

3 ـ اشتهاء الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقاً ومجداً»[1].

ولأن الناس لم يكونوا، في حال الطبيعة الأولى، يعيشون في مجتمع ـ كما تصور ذلك هوبز ـ «وإنما كانوا يعيشون كأفراد منعزلين يمتلك كل منهم جميع الحقوق، ويمارسها جميعاً ضد الآخرين ما استطاع إلى ذلك سبيلاً»[2]، الأمر الذي نتج عنه حال حرب الجميع ضد الجميع، ولأن استمرار ذلك الوضع كان يهدد الجميع، ويجعلهم يعيشون الخوف والقلق كل لحظة، فقد كان لزاماً على الإنسان أن يحاول الوصول إلى حياة آمنة مستقرة خالية من الخوف والقلق. ولذلك اجتمع الناس «واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة، وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعي كله بيد رجل واحد يملك جميع الحقوق، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن»[3].

وبذلك نشأ المجتمع، وتكونت الدولة «تحقيقاً لمنفعة تفوق نفع

---

(1) السياسة بين النظرية والتطبيق ـ د. علي عبد المعطي محمد وآخرون ـ دار الجامعات المصرية ـ القاهرة ـ 1976م.

(2) فلسفة التربية ـ د. محمد لبيب النجيحي ـ الطبعة الثالثة ص 141 ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ 1974م.

(3) السياسة بين النظرية والتطبيق ـ 146.

العيش الفطري الطبيعي»[1] الذي يخلو من الأمن والاستقرار. يقول رأيت: «في حالة الفطرة السابقة على حالة الدولة بالمعنى السياسي، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته، ويتجه نحو تحقيق لذاته، على نحو أناني، لكي يجني مالاً ومجداً، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذي نعرفه، ولمن تكن ثمة قيم أو مثل. لقد كان كل إنسان يعطي نفسه الحق كل الحق في الحصول على ما يبغي، لم يكن ثمة قانون ولا تشريع والنتيجة التي لا يمكن تحاشيها هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، ولم يكن أمام الإنسان إلاّ أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفاً من هجوم الآخرين عليه»[2].

وللخروج من حال الطبيعة التي تتسم بالخوف والقلق والبؤس إلى حال المجتمع المدني المنظم لابد ـ فيما يرى هوبز ـ من وجود اتفاق «بتركيز السلطة في يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر»[3]، وهذا الاتفاق هو ما يسميه هوبز بالعقد الاجتماعي، والذي يصفه بأنه «تعاهد واتفاق بين الأفراد بتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون لحاكم»[4] حيث يقول كل فرد لكل فرد آخر «لقد أعطيت السلطة، وتنازلت عن حقي في حكم نفسي إلى ذلك الشخص أو لتلك الهيئة. على شريطة أن تعطيه أنت نفس الحق الذي يخصك، والسلطة في كل فعل يقوم به»[5].

وإذا ما تم ذلك «تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل إرادات

---

(1) فلسفة التربية ـ د. محمد لبيب النجيحي ـ الطبعة الثالثة ص 141 مكتبة الأنجلو المصرية 1974م.

(2) مقتبسة من السياسة بين النظرية والتطبيق ص 143.

(2) Wright: ahistory of Modenn PhiLosophy. P.63.

(5) Hoobes: The Leviathan Ch xLI.

(3) المرجع السابق ص 147.

(4) المرجع السابق ص 147.

(5) مقتبسة من المرجع السابق ص 147.

الأفـراد أو تنصهر فيهـا الإرادات والقوى المختلفـة في إرادة واحـدة وقـوة عـظمى واحدة هي إرادة وقـوة الحـاكم»[1]. وبـذلـك تغـدو «الحيـاة في المجتمع خيراً، على الرغم من أن الإنسان يخسر فيها استقـلاله، ولكنـه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضـل من الاستقلال، يكسب الأمن والـطمأنينـة والأمن خير لأنه ينقذنا من بؤس حال الطبيعة، حال الحـرب، وينقلنا إلى حال السلام والنظام، وهكذا يقوم المجتمع، وتقوم الدولة»[2].

ولأن الإنسـان غير اجتمـاعي بطبعـه ـ في نظر هـوبز ـ «فـلا بد أن تكون الدولة تحت سيادة حكومة متسلطة تكبح جموحـه وأطماعـه ولا بد في أي دولـة من تـركيـز السلطة في أيـدي السلطان السيــد. وليس من الضروري أن يكون صاحب السلطة ملكاً، بل يمكن أن يكون مجلسـاً أو هيئة يكون لهـا قرار واحـد»[3]. إذ إن هوبـز «لم يكن يهتم بكون الـدولة ذات السيادة تتخذ شكل الديمقراطية أو الاليجـاركية أو الملكيـة المقيدة، مـا دامت تؤكد سيـادتها في عـلاقتها بـالـدول الأخـرى وتحتفظ بسلطتهـا بالنسبة لمواطنيها»[4].

إن ما كان يهم هوبز بـالدرجـة الأولى هو مسـألة السيـادة، وتمركـز القوة المطلقة في عنصر السيادة من أجل تحقيق السلم والأمن بين النـاس ولم يكن يهتم بشكل الدولة، وإن كان يفضـل تمركـز السلطة في يد فـرد واحـد. «لأنه رأى أن الإنسـان بـطبيعتـه أنـاني ينـزع إلى تحقيق رغبـاتـه ومصالحه، فإذا كان الحكم في يـد هيئة كثـرت الشرور، لأن هـذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية (لأنها ليست طرفاً في العقـد وإنما هي خـارجة)، وإذا كـان في يـد الأغلبيـة ازدادت الشـرور أكثر فـأكثـر، أمـا الشكـل

---

(1) السياسة بين النظرية التطبيق ـ د. علي عبد المعطي محمد وآخرون ـ دار الجامعات المصريـة القاهرة 1976م.

(2) المرجع نفسه ـ ص 146.

(3) من تعقيب فـاروق سعد على كتـاب (الأميـر) لنيقـولـو مكيـافيللي تحت عنـوان «تـراث الفكـر السياسي قبل الأك مير وبعده» الطبعة 11 ص 256 دار الأفاق الجديدة ـ بيروت 1981م.

(4) العقل والثورة ـ هربرت ماركيوز ـ ص 177.

المـوناركي فينتـج عنـه أقـل الشـرور، لأن الحكم فيـه يـرتكـز على فـرد واحد»[1].

ولعل الذي دفع هوبز إلى ذلك هـو رغبته في تـركيز السلطة والقـوة في يـد واحدة، بحيث يقضي على التمـزق والصراع على السلطة الـذي كـان سائـداً في عصره «عنـدما عـارض النـاس في القـرن السـابـع عشـر الميـلادي الحق الإلٰهي للملوك في الحكم، وأعـدم الملك شـارل الأول في إنجلترا»[2]. محاولاً بذلك إعادة «تأسيس السلطة الملكية على أسس جـديدة ليست هي الحق الإلٰهي. هـذا الحق الذي لم يكن هـوبـز يؤمن به»[3]. وإن كان تركيز القوة والسيادة في يـد فرد واحـد في المجتمع هـو المـدخل لـذلك التمـزق والصراع في حقيقـة الأمـر، وإن كـان يبـدو لنـا ظـاهـريـاً أن القـوة كفيلة بتنـظيم حيـاة النـــاس والمحـافــظة على أمنهم وسلامتهم.

ولعـل تلك الرغبـة أيضاً هي التي دفعتـه إلى هـذا التصـور السيء لحـال الطبيعـة الأولى، ولإنسان تلك الحـال، من أجل أن يـوجد مبـرراً لسيادة الحكم المطلق، دونما أدنى اعتبار للحـرية الإنسـانية التي تقيـدها وتكبلهـا القوانين الـوضعية التي تصـدر عن تلك السيادة المـطلقة التي لا ترتبط حريتها بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعي، لأنها ليست طـرفاً في هذا العقد، ولا يجـوز «الاعتراض عليهـا، أو سحب الثقة منهـا، أو عدم إطاعتها من قبل أي فرد»[4].

---

(1) السيـاسـة بين النـظريـة والتـطبيق ـ د. علي عبـد المعـطي محمـد وآخـرَون ـ ص 153 دار الجامعات المصرية ـ القاهرة 1976م.

(2) فلسفة التربيـة ـ د. محمد لبيب النجيحي ـ الـطبعة الثـالثة ص 140 مكتبـة الأنجلو المصريـة القاهرة 1974م.

(3) المرجع نفسه ص 140.

(4) السيـاسة بين النـظريـة والتـطبيق د. علي عبـد المعـطي وآخـرون ـ ص 151 دار الجـامعـات المصرية ـ القاهرة 1976م.

جان جاك روسو
(1712-1778)

يرى جان جاك روسو أن الإنسان ما أن خرج من حال الطبيعة الأولى حتى بدأت طبيعته في اكتساب صفات ـ حسنة أو سيئة ـ عملت هذه الصفات على إبعادها رويداً رويداً عن حالها الأصلية، حتى وصلت الطبيعة الإنسانية إلى مرحلة يصعب معها تمييز الطبيعة الأصلية من تلك المزيفة التي أفسدتها التقلبات والأهواء. إذ «كيف يتوصل الإنسان إلى معرفة نفسه كما كان يوم برته الطبيعة، رغم جميع التغييرات ومن خلال تلك التطورات التي أحدثها في تكوينه وفي بنيته الأصلية تعاقب الأزمان وتقلبات الأشياء؟ بل كيف يمكنه أن يميز بين ما قد اتصل به من أساس تكوينه الخاص وما قد أضافته إلى حاله البدائية، أو بدلته فيها، ظروف الأحوال ووجوه ارتقائه.؟.

ألم تر إلى تمثال جلوكوس الذي ألح في تشويهه البحر والزوابع حتى أصبح أكثر شبهاً بوحش ضار منه بإله معبود؟ كذلك هي النفس البشرية التي أحدثت فيها تغييراً ذا أثر، في وسط المجتمع، أسباب وعوامل تتجدد بلا انقطاع، واكتساب شتى معارف وضلالات وتغييرات في تكوين الأجسام، وصدمات شهوات عنيفة مستديمة. فكل هذا قد غير مظهر الإنسان حتى أصبح على حال يكاد لا يستطاع فيها التعرف به وأصبحنا لا نجد فيه سوى تناقض مشوه لشهوة تتوهم أنها تعقل، وسوء إدراك يشوبه الهذيان، وذلك بدل أن نجد فيه كائناً يعمل بتوجيه من مبادىء أكيدة ثابتة، وبدلاً من تلك البساطة السماوية الجليلة التي طبعه خالقه بطابعها»[1].

ومن أجل ذلك، ولكي نعيد للطبيعة الإنسانية أصالتها ونقاءها علينا أن نتوصل إلى معرفة الإنسان الطبيعي. ومعرفة الإنسان الطبيعي ـ كما

(1) جان جاك روسو ـ أصل التفاوت بين الناس ـ ترجمة بولس غانم. ص 26، 27 اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ـ بيروت 1972م.

يرى جان جاك روسو ـ لا تتأتى لنا إلاّ «بالنظر في هذه التغييرات المتتابعة التي طرأت على تكوين الإنسان»[1]، والعودة إلى حال الطبيعة الأولى ودراسة إنسان تلك المرحلة، فهي وحدها دليلنا إلى معرفة الإنسان الطبيعي، والوصول إلى طبيعته الأصلية، لإقامة مبادىء أكيدة ثابتة للمجتمع الإنساني.

ويرى جان جاك روسو أن ذلك أمر في غاية الصعوبة، إذ «ليس بالهين تمييز ما هو أصلي مما هو اصطناعي في طبيعة الإنسان الحالية، ولا بالسهل أن نتعمق في معرفة حال لم يبق لها وجود أو لم تكن موجودة قط، ولن توجد أبداً على أصح الفروض، حال لابد رغم كل هذا، من الحصول على معلومات عنها صحيحة لكي يمكن أن ننظر ونحكم في حالنا الحاضرة. نعم لابد من فلسفة أعمق مما يظن، لمن أخذ على نفسه أن يعين على وجه التدقيق الاحتياطات التي يجب أن يتقيد بها، ليدون ملاحظات متينة في شأن هذا الموضوع»[2].

ولذلك يبدأ روسو التنقيب في أدغال الغابة بحثاً عن ذلك الإنسان المتوحش الذي يعيش في الكهوف ومع الحيوانات.

ولذلك يبدأ روسو التنقيب في أدغال الغابة باحثاً عن الإنسان الطبيعي، إنسان حال الطبيعة الأولى البدائي المتوحش، وها هو يراه «قاعداً تحت شجرة بلوط، ناقعاً عطشه من أول جدول ماء واجداً سريراً لنومه عند جذع أول شجرة أمدته بوجبة طعام»[3]. وبعد أن يتجول روسو مع هذا الإنسان في غاباته وجداوله وكهوفه ويصطحبه في صيده ولهوه، مفكراً ومتأملاً في طرائق معيشته، وسلوكه وعلاقاته وحاجاته، باحثاً عن

---

(1) جان جاك روسو ـ أصل التفاوت بين الناس ـ ترجمة بولس غانم ص 27 ـ اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ـ بيروت 1972م.

(2) المصدر نفسه ص 27، 28.

(3) أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ص 42 لجنة ترجمة الروائع الإنسانية ـ بيروت 1972م.

الأسس الطبيعية لحياته، يخرج لنا بعدة ملاحظات هامة، تكون خلاصة بحثه، ودراسته لتلك الحياة الطبيعية التي كان يحياها الإنسان الطبيعي قبل خروجه من حال الطبيعة الأولى. وأهم هذه الملاحظات أو النتائج:

1 ــ إن «أول شعور أحس به الإنسان كان شعوره بوجوده وإن أول عناية بذلها هي عنايته ببقائه»[1]، ولهذا يعتبر جان جاك روسو أن مبدأ حفظ البقاء مبدأ طبيعي صحب الإنسان مذ كان في حال الطبيعة الأولى، وإن هذا المبدأ كان «موضع عنايته الوحيدة»[2]، ملاحظاً أن الطبيعة تقوم بعملية انتقاء طبيعي فتجعل «ذوي البنية الحسنة أقوياء أشداء وتهلك الآخرين مخالفة بهذا مجتمعاتنا التي تلقت فيها الدولة الأبناء بلا تمييز قبل مولدهم، بما تفرضه على الآباء من أعباء تجعل القيام بأود الأبناء مكلفاً شاقاً»[3].

2 ــ إن «الرحمة عاطفة طبيعية، وهي إذ تحد في كل شخص من نشاط حبه لنفسه، تساعد على تبادل حفظ بقاء النوع كله.

فهي التي تدفعنا إلى أن نهب، من غير ترو، إلى إسعاف من نراهم يعذبون، وهي التي في حال الطبيعة تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة. وهي في ذلك تنفرد بميزة أن لا أحد تسول له نفسه بأن يعصى نداء صوتها العذب. وهي التي تصد كل متوحش قوي عن أن ينتزع من ولد ضعيف أو شيخ عاجز القوت المكتسب بشق النفس إذا كان هذا القوي يأمل أن في استطاعته الحصول على هذا القوت في مكان آخر، وهي التي توحي إلى الناس ـ بدلاً من ذلك المبدأ السامي الذي ينطق بعدالة معقولة والذي يقول للإنسان: «افعل بقريبك ما تريد أن يفعله هو بك». هذا المبدأ الآخر القائم على طيبة طبيعية، مبدأ أقل كمالاً، ولكنه قد يكون أكثر نفعاً من

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 79.

(2) المصدر نفسه ـ ص 48.

(3) المصدر نفسه ـ ص 43.

السابق وهو: «اعمل ما فيه خيرك بأقل ما يمكن أن يلحق من الأضرار بغيرك»[1].

ومن هذين المبدأين، مبدأ حفظ البقاء ومبدأ الرحمة أو الشفقة - فيما يرى جان جاك روسو - «تتفرع جميع قواعد القانون الطبيعي»[2]. تلك القواعد التي «يضطر العقل بعدئذ إلى ارسائها على أسس أخرى عندما ينتهي إلى خنق الطبيعة بنشوئه المتعاقب»[3].

3 - إن جميع حاجات الإنسان الطبيعي في حال الطبيعة الأولى يتم إشباعها، وهي حاجات كما نعلم جميعاً جداً محدودة وغالباً ما تتمثل في: الغذاء، الأنثى، النوم. لأن «الرجل المتوحش الذي حرم جميع ضروب المعرفة لا تتجاوز رغباته حد حاجاته الطبيعية، وكل ما يعرفه من خيرات الطبيعة هو الغذاء والأنثى والراحة، وكل ما يخافه من شرورها هو الألم والجوع»[4]. وبالتالي فإن «أول إنسان اتخذ ملبساً ومسكناً قد خص بهذا نفسه بأشياء لا تدعو إليها الضرورة لأنه كان إلى تلك الأونة يعيش في غنى عنها، ولن نستطيع أن نفهم لم لا يتحمل، إذ أصبح رجلاً ما كان يتحمله إذ كان طفلاً، إلا إذا كان ما اضطره إلى هذا توافق من ظروف وأحوال غريبة مفاجئة كان من الممكن ألا تحدث»[5]، لو لم يخرج الإنسان من حال الطبيعة الأولى، لأن «العرى، وفقدان المسكن، وحرمان النفس من جميع تلك الترهات التي نحسبها ضروريات، كل هذا

---

(1) أصل التفاوت بين الناس - جان جاك روسو - ترجمة بولس غانم ص 68 لجنة ترجمة الروائع - بيروت 1972م.

(2) المصدر نفسه ص 30.

(3) المصدر نفسه ص 30.

(4) أصل التفاوت بين الناس - جان جاك روسو - ترجمة بولس غانم ص 52 لجنة ترجمة الروائع - بيروت 1972م.

(5) المصدر نفسه ص 48.

لم يعده الرجال الأولون شقاء لهم ولا كان، على الخصوص، عقبة في سبيل حفظ بقائهم»[1].

4 ـ كما أن «أول من سور أرضاً فعن له أن يقول: «هذا لي» ووجد إناساً على قسط كبير من السذاجة فصدقوه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني. ألا كم من جرائم وحروب واغتيالات، وكم من ويلات وبؤس وفظائع كان أبعدها عن الناس وكفاهم شرها رجل قد هب فاقتلع الأوتاد، أو ردم الحفرة، وصاح بالناس قائلاً: «حذار أن تصغوا إلى هذا الدجال المحتال، فإنكم لهالكون إذا أنتم نسيتم أن الثمار للجميع، وأن الأرض ليست ملكاً لأحد»[2].

ولكن هذا لم يحدث، وخرج بذلك الإنسان من حال الطبيعة الأولى، لأنه كان لا بد له أن يخرج بهذه الكيفية أو بغيرها «لأن الأشياء كانت قد بلغت عند ذاك نقطة لا يسعها فيها أن تظل دائمة على ما كانت عليه، لأن فكرة التملك هذه إذ كانت تابعة لفكرة سابقة ما كان يمكن أن تنشأ إلّا على التتابع، ولا أن تتكون فجأة في عقل الإنسان مرة واحدة. ولقد كان لا بد من التدرج في الرقي، ومن اللباقة وأضواء المعرفة، ثم من الاستزادة من جميع هذا، وكان لا بد من تناقله وإنمائه من جيل إلى جيل قبل بلوغ هذا الحد الأخير من حال الطبيعة»[3].

«وقد كان يمكن في هذه الحال أن تظل الأشياء متساوية لو أن المناقب والمواهب كانت متساوية»[4]. ولكن المواهب والمناقب لم تكن متساوية «فكان الأقوى أكثر إنتاجاً، واللبق يستفيد من لباقته، والحذق يعرف كيف يجد وسائلاً لاختصار عمله»[5]. وعلى هذا النحو انبسطت

(1) المصدر نفسه ص 48.
(2) أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 79 ـ لجنة ترجمة الروائع الإنسانية ـ بيروت 1972م.
(3) المصدر نفسه ـ ص 79.
(4) المصدر نفسه ـ ص 91.
(5) المصدر نفسه ـ ص 91.

«اللامساواة الطبيعية في شكل غير محسوس مع التفاوت في التوفيقات وترتيبات الأشياء، كما أن الفروق القائمة بين الناس، والتي تنميها ظروف الأحوال تصبح أكثر بروزاً في نتائجها وأكثر دواماً، وتأخذ وتؤثر بالنسبة نفسها في مصير الأفراد»[1].

5 ـ «إن التفاوت إذ يكاد لا يوجد في حال الطبيعة، يستخلص قوته وتزايده من نمو مملكاتنا، ومن ترقى الفكر الإنساني، ثم هو يصبح ثابتاً وشرعياً بإنشاء الملكية وقيام القوانين. وإن التفاوت الأدبي الذي أجازه القانون الوضعي وحده، هو معادٍ للناموس الطبيعي في كل مرة لا يسير فيها بنسبة سير التفاوت المادي ويعين هذا التميز بما فيه الكفاية ما يجب أن يكون عليه تفكيرنا في هذا الصدد حول نوع التفاوت السائد بين الشعوب المتمدنة إذ، أيّاً كان الوجه الذي نعرف به ناموس الطبيعة فإنه من مظاهر معاكسة هذا الناموس الصارخة أن يحكم ولد شيخاً، وأن يقود غبي رجلاً حكيماً، وأن تنعم شرذمة من الناس بوفرة من الزوائد بينما الجمهور الجائع يفتقر إلى الضروري».[2]

وإذا وصلت الأمور إلى هذا الحد وتأسس المجتمع المدني ووضحت القوانين «التي مهرت الضعيف بقيود جديدة، والغنى بقوى جديدة فقضت على الحرية الطبيعية قضاءً مبرماً، وثبتت قانون التملك والتفاوت إلى الأبد، وحولت الاغتصاب اللبق إلى حق لا ينقض، وأخضعت الجنس البشري إلى العمل والعبودية والبؤس، لجر المغانم على بعض ذوي الطموح والأطماع.. فإن قانون الطبيعة لم يبق سارياً»[3] وأصبح الإنسان لا يعيش وفقاً لطبيعته. بل

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 91.

(2) أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 115، 116 لجنة ترجمة الروائع الإنسانية ـ بيروت 1972م.

(3) المصدر نفسه ـ ص 96.

أن «كينونة الإنسان ومظهره أصبحا أمرين يختلفان كل الاختلاف»[1].

من خلال هذا العرض الموجز لملاحظات جان جاك روسو والنتائج التي توصل إليها عن حياة الإنسان الطبيعي في حال الطبيعة الأولى نلاحظ أن روسو قد دعا إلى الرجوع إلى حال الطبيعة الأولى من أجل معرفة الإنسان الطبيعي لاستخلاص أسس طبيعية للمجتمع الإنساني من خلال بحث حالة الإنسان وحياته في تلك المرحلة الطبيعية البدائية لأن الإنسان الحالي أفسدت طبيعته الحضارة بما فيها من فلسفة وعلم وفن، حتى أصبح من الصعب «تمييز ما هو أصلي مما هو اصطناعي في طبيعته الحالية»[2]. وإن هذه العودة إلى حال الطبيعة الأولى هي السبيل الوحيد لمعرفة الإنسان الطبيعي كما هو على حقيقته.

ولكن بما أن إنسان القرن العشرين ليس هو بالضبط إنسان حال الطبيعة الأولى في تفكيره وسلوكه وأسلوب حياته، بفعل التطور الذي أحدثه الإنسان فيما يحيط به من أشياء عبر السنين. ولكنه هو بالضبط في خلقته وطبيعته، في جوهره وماهيته. أي أن الإنسان هو الإنسان سواء عاش في القرن الرابع قبل الميلاد أم عاش في القرن الثامن عشر أم عاش في القرن العشرين. قوانينه الطبيعية البيولوجية التي تحكم جسده ما زالت كما هي ثابتة لا تتغير، ولن تتغير بفعل الزمن، وقوانينه الأنطولوجية الوجودية التي ترسم ملامح حياته الإنسانية أيضاً ما زالت كما هي رغم تغير الزمان والأهواء فالإنسان: يولد يأكل، ينام، يتزوج، يفكر، يعمل، يسكن، يكره الظلم، يعشق الحرية، ينشد السعادة، يموت، منذ آلاف السنين، وهو يفعل ذلك الآن وسيفعله في المستقبل.

وهو يفكر، ويعمل، ويطمح، فتزداد حاجاته وتتطور وتتوسع معرفته فتزداد إمكاناته وقدراته، ولكنه يظل مع ذلك إنساناً ذا طبيعة ثابتة مميزة

(1) المصدر نفسه ـ ص 92.

(2) أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ص 26، 27.

لها قوانينها التي لن تستطيع الانفلات منها، والانسلاخ عنها مهما حصلت من معارف وعلوم وفنون، ومهما طرأ عليها من تغير في أساليب وطرائق الحياة، ومهما لحقها من تبدل في المظهر والشكل.

وما دام الأمر على هذا النحو فإن دراسة الإنسان الحالي أكثر جدوى من دراسة إنسان حال الطبيعة الأولى، لأن الإنسان الحالي يعيش بيننا، بل نعيشه جميعاً الآن، وسنعيشه في المستقبل. وهو إنسان تمكن من العلوم وحصل من المعرفة قدراً هائلاً، وأقام الحضارة تلو الحضارة، بعكس ذلك الإنسان البدائي المتوحش الذي ما كان يعرف من أمره شيئاً.

وبالتالي فإن في مطلب العودة إلى حال الطبيعة الأولى إهانة للعقل البشري، وللتراث الإنساني برمته، واستخفافاً جريئاً بالخبرة الطويلة التي اكتسبها الإنسان عبر العصور.

وإذا كان جان جاك روسو يذهب إلى القول بأن الإنسان البدائي كان طيباً بالفطرة، وأن التنظيم الاجتماعي والسياسي للحياة الحضارية هو الذي بذر بذور العنف والفوضى، وأن جميع أسباب رقي الإنسان من فلسفة وعلم وفن «لا تفتأ تبعده عن حاله الأصلية، وأنه كلما حشدنا معارف جديدة زدنا تخلياً عن الوسائل التي بها نكتسب أكثرها أهمية وأنه قد أصبحنا هكذا نبتعد عن الحال التي تمكن من معرفة الإنسان ابتعاداً يقاس بنسبة انصرافنا إلى دراسته»[1]. فإننا نقول بأن العيب هنا ليس في أسباب رقي الإنسان، ولا في المعارف الجديدة التي يحصلها الإنسان، بقدر ما هو في الانحراف الذي يحدث لهذه الأسباب والمعارف عندما يستخدمها الإنسان بطريقة لا تناسب طبيعته، وبقدر ما هو في الابتعاد عن دراسة الإنسان دراسة حقيقية أصيلة. فالمعرفة ليست تشويهاً للطبيعة الإنسانية ولكنها زينة لهذه الطبيعة لتتفوق بها على غيرها من المخلوقات،

(1) أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم لجنة ترجمة الروائع ـ بيروت 1972م.

ولتتبوأ المكانة اللائقة بها في هذا العالم.

ولـذلك فـإن العودة المـطلوبة ليست هي العـودة إلى حال الـطبيعة ولكن العودة المطلوبة هي العودة إلى الأصل الذي هو الطبيعـة الإنسانيـة ودراسـة هذه الـطبيعة وتحليلهـا، والانطلاق منهـا لـوضـع أسس حقيقيـة للمجتمع الإنساني تنبثق من هذه الطبيعة دون غيرها.

أمـا العـودة إلى حـال الـطبيعــة الأولى فهي ليست إلاّ هـروب من الواقع الإنسـاني الراهن بمـا فيه من مـظالم ورذائل إلى دنيـا نتوهم أنهـا سعيـدة، ونفترض أنهـا سهلة بسيطة كـان يعيشهـا ذلـك الإنسـان البعيـد البعيد.

فهـل يفكر أحـد منا مثـلاً أن يعـود إلى حـال الـطبيعـة الأولى وأن يضحى بكل هذا التراث الإنساني العظيم ويتحول إلى إنسـان متوحش لا يدرك من أمر دنيـاه غير الـطعام والجنس والنـوم؟ وإذا كان الأمـر كذلـك فلماذا ندرس واقعاً لا نقبله ولا نرضى أن نعيشه؟.

إن الإنسان البدائي المتـوحش، إنسان حـال الطبيعـة الأولى الذي يتحدث عنه روسو ليس هو الإنسان الذي يجب أن نعده مثلاً لنا وأنموذجاً نحتـذى به ونسعى لأن نكـونه. إذ لـو كان الأمـر كذلـك لمـا تـرك ذلـك الا ـان نفسه بـدائيته وتـوحشه وغـاباتـه وكهوفـه وأسس المجتمع وأقـام العمران.

إن الإنسان الذي يجب أن نكونه حقاً هو إنسـان الطبيعـة الإنسانيـة الـذي يفكر ويعمـل ويـطمـح فيؤسس المجتمـع ويقيم العمـران وينشىء الحضارات لا إنسان حال الطبيعة الأولى الذي هـو أسير حيـوانيته وجهله وبدائيته في أدغال الغابات والكهوف والأودية.

نيتشه

(1844-1900م)

للطبيعة الإنسانية عند نيتشه فهم خاص، فهو لا يهتم بالطبيعة الإنسانية كفكرة إنسانية شاملة للنوع الإنساني، ولكنه يهتم بطبيعة خاصة، متميزة، متفردة، تستبين بوضوح في «إرادة القوة» تلك الفكرة التي سيطرت على نيتشه حتى أنها صورت له نفسه أنه «المسيح الجديد».

فهو يرى أن إرادة القوة هي الطبيعة الكلية للحياة، بما في ذلك الإنسان، فحيثما «لقيت الحياة وجدت شيئاً من إرادة القوة. ولقد وجدت حتى في إرادة ذاك الذي يطيع إرادة أن يكون سيداً. إن الحياة ذاتها قد أفضت إليّ بهذا السر وقالت لي: انظر، إنني ما يجدر به دوماً أن يتفوق على ذاته»[1].

ولذلك ينتقل نيتشه من «إرادة القوة» الكلية للحياة إلى «إرادة القوة» لدى الإنسان. وبذلك تكتسب الطبيعة الإنسانية عنده معنى جديداً منبثقاً عن معنى الطبيعة الكلية للحياة نفسها - كما يراه نيتشه - معنى أنها طبيعة خالقة لإرادتها... لقيمها... لأخلاقها. على اعتبار أن إرادة القوة في نظر نيتشه - كما يذكر أويغن فنك في كتابه (فلسفة نيتشه) «تؤلف طبيعة الموجود»[2]، لأن «كل موجود إرادة قوة طالما هو واقع في الزمان. إن الوجود - في - الزمان بوصفه صراعاً وكفاحاً في سبيل القوة، وبوصفه تجاوزاً، إنما يشكل سبيل إرادة القوة، وهذه الأخيرة موجودة بوصفها تابعاً للمستقبل، وهي تريد المستقبل من حيث المبدأ، وتريد الممكن وما لا يزال مفتوحاً»[3].

---

(1) فلسفة نيتشه - أويغن فنك EUEGEN FINK ص 91، 92 ترجمة الياس بدوي منشورات وزارة الثقافة وللإرشاد القومي - دمشق 1974م.

(2) المرجع السابق ص 96.

(3) المرجع السابق ص 96.

الـطبيعة عنـد نيتشه إذن هي الإرادة، ولكنهـا ليست أي إرادة، بل هي على وجـه التحـديـد (إرادة القـوة) التي تسعى إلى تجـاوز الآخـرين والاستعلاء عليهم من أجل أن تكون فاعلة ومؤثـرة، قويـة وظافـرة، معتزة بوجودها وبإنسانيتها، متألقة بأفكارها.

وهذه الطبيعـة بطبيعة الحال لن تكون إلا طبيعة قلة أو قل لن تكون إلا طبيعـة ذاتيـة فـرديـة تعيش بمعـزل عن الآخـرين، أو في حـرب مـع الآخرين، من أجل الاستعلاء عليهم لأن الإنسان عند نيتشة متميز متفرد، وكلمـا امتاز بنـوع من القوة والـظفر تقـدم على المجموع وارتفـع عنهم، والإنسانية عنـده «ليست شيئاً خـارج الفرد، ولكنهـا تحيا في الفـرد وحده ومع ذلك فإنها هي التي تعطي الفرد مقياس قيمته»[1].

لأن هـذه الطبيعـة ـ الخاصـة التي تصورهـا نيتشه ـ طبيعـة ممتلئة شعـوراً بذاتهـا، خالقـة لقيمها وأخـلاقها، سـاعية بفضـل إرادة القوة إلى التملك والظفر والاستعلاء، وهذا هو سر تـألقها وعلوهـا. فبواسـطة إرادة القوة يمتلىء الإنسان شعـوراً بذاتـه ويعلو بنفسه شيئـاً فشيئاً، وكلمـا حاز نصيبـاً من القـوة حـاز نصيبـاً من العلو، وهكـذا حتى يصـل إلى حيـاة جديدة. أو «طابعاً جديداً من الإنسانية»[2] أعلى مما هو موجود، وهـو ما يسميه (الإنسان الأعلى).

وهـذه المرحلة لا يصـل إليها كـل الناس، ولكنهـا حكراً فقط على الأقوياء العالين الذين يرومون (إرادة القـوة) كطريق للسمـو والتألق، وهم كما يقول نيتشـه «الممتازون الـذين هم خلاصـة الإنسانيـة وهداتهـا، بل وخالقوها وواضعوا قيمها العليا»[3].

هذه هي الطبيعة التي يسعى نيتشه إلى تأكيدهـا والدعـوة لها. أما

---

(1) نيتشه ـ عبد الرحمن بدوي ص 259.
(2) المرجع السابق ص 257.
(3) المرجع السابق ص 256.

الطبيعة بمعناها الكلي الشامل فهو يجري عليها عملية انتخاب طبيعي من أجل الوصول إلى (الإنسان الأعلى) أو الطبيعة المجاوزة. ويبدو نيتشه هنا بلا شك أكثر تطرفاً وإسرافاً على نفسه، وعلى الفكر الإنساني برمته من دارون ذاته صاحب نظرية النشؤ والارتقاء، لأن دارون يقف عند الأقوى والأصلح، أما نيتشه فيتجاوز ذلك إلى الأعلى... إلى الإنسان الإله.

وبذلك يرفض نيتشه كل المبادىء الطبيعية التي تنادي بالمساواة بين الناس، قويهم وضعيفهم، غنيهم وفقيرهم. وبذلك أيضاً ينحرف عن فكرة الطبيعة الإنسانية التي ترفض السيطرة والاستغلال، والاستعلاء على الآخرين، والتي تساوي بين الجميع في الخلقة والطبع والحاجة، والحقوق والواجبات الإنسانية الأساسية، بغض النظر عن الأحوال العارضة، التي تطرأ على الأفراد من القوة والضعف، والغنى والفقر.

وتبعاً لهذه النظرة فإن نيتشه يرفض أيضاً الطبيعة الإنسانية كمفهوم كلي شامل للنوع الإنساني كافة، ولا يقر إلّا الطبيعة الذاتية للفرد الممتاز، أو (الإنسان الأعلى) الذي اخترعه فوق قمة الجبل، حيث ناجاه (زرادشت) إلٰهه الذي آمن بوحيه، وبشر به.

ونتيجة لذلك يعتبر نيتشه أن العلاقة الجدلية بين الفرد والجماعة (أي بين الطبيعة الإنسانية في عموميتها وشموليتها وبين الطبيعة الذاتية في تفردها وخصوصيتها هي علاقة صراع بين الكيف والكم، بين المساواة والامتياز، بين التفرد والعموم[1]، ولذلك وتمشياً مع دعوته إلى (الإنسان الأعلى) أو الطبيعة الذاتية المتألقة فأنه يرجح قيمة الفرد بالنسبة إلى ذاته على قيمته بالنسبة إلى الجماعة، رغبة منه في المحافظة على الامتياز الفردي والتفوق الذاتي، للوصول إلى الإنسان الأعلى الذي يبشر به.

فسمو «طبيعة الرجل العظيم هو في كونه شيئاً متمايزاً، وفي

---

(1) نيتشه ـ عبد الرحمن بدوي ص 260.

محافظته على البعد الذي تقتضيه درجته، وليس في أي عمل من الأعمال، حتى لو زلزل الأرض بأسرها»[1]، لأن ما يهم الرجل العظيم - كما يرى نيتشه - هو محافظته على تمايزه وتفرده، وعلى المسافة التي تفصل بينه وبين الأدنى منه وليس أي شيء آخر.

وأول نتيجة تلزم عن ذلك هي هدم مبدأ المساواة الطبيعي وجعل الناس في طبقات بعضها فوق بعض، حسب نصيبها من إرادة القوة، وحيازتها لقيم التعالي. وهذا التسلسل الطبقي - فيما يرى نيتشه - هو وحده «الضمان لسمو الإنسانية وتعاليها»[2] أما المساواة بين الناس فهي في نظره ليست «إلا أكبر أكذوبة في وجه طبيعة الوجود»[3]، ولذلك فهو ينادي بالطبيعة المتعالية، أو بالتعالي فوق الإنسان. لأن الإنسان - كما يرى - «شيء لا بد من تجاوزه. . . لقد خلقت جميع الكائنات حتى الآن شيئاً يتجاوزها، وتريدون أن تكونوا ارتداد هذه الموجة الكبيرة وأن تعودوا إلى الحيوان بدل أن تتجاوزوا الإنسان»[4].

فالإنسان إذن، أو الطبيعة الإنسانية في بساطتها وعموميتها شيء يجب أن يعلى عليه، من أجل الوصول إلى الطبيعة الخلاقة، المتميزة، المتفردة، التي تؤدي كما يقول نيتشه إلى «خلق نوع جديد، لا أقول من الإنسانية وإنما ممن هم فوق الإنسانية، فالإنسان الحالي أو الإنسان عامة لا قيمة له في ذاته، وإنما قيمته في أنه وسيلة إلى خلق هذا النوع الممتاز»[5] أي الإنسان الأعلى.

هكذا يتوهم نيتشه، ويدعونا بلسان إلهه (زرادشت) إلى الإيمان بهذا الوهم فيقول: «إنني أدعوكم بدعوة الإنسان الأعلى، فإن الإنسان

---

(1) نيتشه - عبد الرحمن بدوي - ص 260، 261.
(2) المرجع السابق - ص 261.
(3) المرجع السابق - ص 261.
(4) فلسفة نيتشه - أويغن فنك - ترجمة الياس بدوي - ص - 77، 78.
(5) نيتشه - عبد الرحمن بدوي - ص - 262.

شيء يجب أن يعلى عليه، فماذا عملتم من أجل العلاء عليه؟ كل الكائنات حتى الآن قد خلقت شيئاً أعلى منها، فهل تريدون أنتم أن تكونوا جزراً لهذا المد العظيم، وتفضلون الرجوع إلى الحيوانية على العلاء على الإنسانية؟ ما الفرد بالنسبة للإنسان؟ أضحوكة وعار مؤلم. وهكذا يجب أن يكون الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الأعلى أضحوكة وعاراً مؤلماً. إن الإنسان الأعلى معنى الأرض. وعلى إرادتكم أن تقول: ليكن الإنسان الأعلى معنى الأرض»[1]. ويقول أيضاً: «لقد مات جميع الآلهة، ونرغب الآن أن يعيش الإنسان المجاوز.. فليكن ذلك ذات يوم وفي قلب الظهيرة إرادتنا الأخيرة»[2].

وعلى هذا النحو توهم نيتشه أنه رسم للبشرية الطريق إلى (الإنسان الأعلى) أو الطبيعة المتألقة الخلاقة، ودعاها بقوة وبجرأة وبحرارة إلى السير في هذه الطريق.

ولكن أني للإنسان أن يعلو فوق الإنسانية وهو إنسان لا أكثر!!!.

جان بول سارتر

رغم أن سارتر ينكر شيئاً اسمه الطبيعة الإنسانية إلا أنه رغم ذلك يعترف بوجود ذاتية إنسانية إلى جانب الذاتية الفردية. حيث يقول في المحاضرة التي ألقاها في معرض دفاعه عن الوجودية وخاصة عن النزعة الذاتية التي تقوم عليها الفلسفة الوجودية.. تلك المحاضرة التي تضمنها كتابه «الوجودية مذهب إنساني» يقول مبيناً معنى الذاتية عنده «إن الذاتية تعني حرية الفرد الواحد من جهة، وإن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية من جهة أخرى، والمعنى الثاني هو المعنى الأعمق في الوجودية»[3].

(1) نيتشه ـ عبد الرحمن بدوي ـ ص ـ 262، 263.

(2) فلسفة نيتشه ـ أويعن فنك EUEGEN FINK ترجمة الياس بدوي ص 84 منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ دمشق 1974م.

(3) الوجودية مذهب إنساني ـ جان بول سارتر ـ ترجمة د. عبد المنعم الحفني ص 16.

ويقول أيضاً تأكيداً لوجود ذاتية إنسانية إلى جانب الذاتية الفردية «وعندما نقول إن الإنسان يختار لنفسه، لا نعني أن كلامنا يجب أن يختار لنفسه، بل نحن نعني أنه يختار لنفسه، وهو إذ يختار لنفسه يختار لكل الناس»[1] فالإنسان «باختياره لذاته يختار أيضاً لبقية الناس، فلا عمل من أعمالنا في خلقه لما نريد أن نكونه إلاّ ويساهم أيضاً في خلق صورة الإنسان كما نتصوره، وكما نظن أنه يجب أن يكون»[2].

هكذا يقول سارتر، وهكذا يعترف دون أن يعلن ذلك - بل رغم أنه ينكر ذلك - بشيء اسمه «الطبيعة الإنسانية» رغم أنه ينكره تمشياً مع مذهبه الذي يقر أن الوجود سابق على الماهية أو أن الذات توجد أولاً ثم تحقق ماهيتها. لأنه لو قال بالطبيعة الإنسانية للزم أن تكون الماهية «وهي الطبيعة الإنسانية هنا» سابقة على الوجود «الذي هو وجود الأفراد». ولاعترف تبعاً لذلك بوجود الله كخالق لهذه الطبيعة الإنسانية. فحسب رأي سارتر «لا يكون للإنسانية شيء اسمه الطبيعة البشرية، لأنه لا يوجد الرب الذي تمثل وجود هذه الطبيعة وحققها لكل فرد طبقاً للفكرة المسبقة التي لديه عن كل»[3].

ورغم هذا الإنكار الساذج لوجود الله، وتبعاً لذلك لوجود فكرة الطبيعة الإنسانية إلاّ أنه يعود فيقرر أن الإنسان «الذي يكتشف ذاته بالكوجيتو ويكتشف أيضاً ذوات الآخرين، ويكتشف أن ذوات الآخرين ضرورية لوجود ذاته فهو ليس شيئاً إن لم يعترف به الآخرون»[4]. ولكن كيف يعترف به الآخرون إن لم تكن لديهم فكرة عنه تجمعهم به وتجمعه بهم فكرة أنه إنسان ينتمي للنوع الإنساني الذين هم جميعاً أفراد مكونون له تجمعهم سمات مشتركة وخصائص مشتركة وإحساس مشترك. وكما

---

(1) المرجع السابق صفحة 16.

(2) المرجع السابق صفحة 16.

(3) المرجع السابق صفحة 14.

(4) الوجودية مذهب إنساني - جان بول سارتر - ترجمة د. عبد المنعم الحفني ص 46.

يقول سارتر نفسه «وهكذا نجد أنفسنا فجأة في عالم ـ لنقل إنه مجموعة من الذوات المتبادلة الوعي ببعضها البعض»[1]. ولكن أيضاً ما هو هذا الوعي المتبادل أنه بلا شك الاعتراف بوجود سمات وخصائص وإحساسات إنسانية مشتركة بهن هذه الذوات. بل هو هذه السمات والخصائص والإحساسات نفسها. والتي بدونها لن يعي الإنسان إنساناً غيره على أنه إنسان ذات ماهية إنسانية بل يعيه على أنه أي شيء آخر غير الإنسان.

وبناء على ما تقدم يمكن اعتبار فكرة الذاتية الإنسانية عند سارتر هي نفسها فكرة الطبيعة الإنسانية. وإن جحدها سارتر تبعاً لجحوده لفكرة وجود الله الخالق لهذه الطبيعة. وجحوده لفكرة الطبيعة الإنسانية لا يعني كما يقول هو نفسه «عدم وجود ظروف عامة عالمية للإنسان»[2]. بل إنه يعترف صراحة بوجود هذه الظروف فنراه يقول: «وإذا كان من المستحيل أن نجد في كل إنسان ماهية عالمية يمكن أن نطلق عليها اسم الطبيعة البشرية، فهذا لا يعني عدم وجود ظروف عامة عالمية للإنسان»[3].
ولكن مرة ثالثة ألا تعني هذه «الظروف العامة العالمية للإنسان أنها مجموعة المبادىء والقوانين التي تحدد موقف الإنسان في العالم ومن العالم والتي تحدد علاقاته مع الآخرين وترسم لهقوانين ومبادىء عالمية لا يستطيع إلاّ أن يعيش وفقاً لها. وألاّ يعني ذلك أن تلك المبادىء والقوانين إنما هي مبادىء وقوانين الطبيعة الإنسانية ذاتها التي ينكرها!.

---

(1) المرجع السابق صفحة 47.
(2) المرجع السابق صفحة 47.
(3) الوجودية مذهب إنساني ـ جان بول سارتر ـ ترجمة د. عبد المنعم الحفني ص 47.

الفصل الثالث

الطبيعة الإنسانية
كمفهوم جامع لما هو مشترك في الإنسان

الطبيعة الإنسانية التي نقصدها هنا ليست هي الطبيعة المادية البشرية (طبيعة الجسد) كما ذهب إلى ذلك كثير من الحسيين، والتجريبيين، ودعاة الواقعية المادية. لأن طبيعة الجسد تعبير مادي عن الجسد لا غير، والإنسان ليس جسداً فقط، أي ليس مادة فحسب، خلو من العقل والوجدان.

وليست هي الطبيعة العقلية المحضة، كما ذهب إلى ذلك العقليون، ومعظم المثاليين، الذين رأوا في العقل باعتباره الأداة التي يتفرد بها الإنسان عن غيره ويتميز، أنه مصدر كل تفسير للإنسان، ومصدر كل تشريع لحياته.

وليست هي كذلك طبيعة الأقوى، أو (السوبر)، كما ذهب إلى ذلك أصحاب نظرية الحق للأقوى، تلك النظرية التي تمتد جذورها إلى (كليكليس السوفسطائي)، والتي تدعى أن «الطبيعة تريد أن يتغلب القوى على الضعيف ويسيطر عليه وأن الإنسان الذي يتمتع بقوة طبيعية وذكاء خارق لا بد أن يزدري عدالة البشر التي تواضع عليها الناس، ولا بد أن يجهر بما يرى، وأن يعيش كما يحب ويهوى، مرتكزاً على قوته

وجبروته، ورهبة الناس وخشيتهم منه»[1]. لأن الطبيعة التي تريد أن يتغلب القوي على الضعيف ويسيطر عليه فيستحوذ على حاجاته هي طبيعة حيوانية وليس للعقل فيها نصيب.

كما أن الطبيعة الإنسانية التي نقصدها ليست هي أيضاً طبيعة زيد أو عمرو من الناس، لأن طبيعة زيد أو عمرو من الناس طبيعة ذاتية فردية، تخص صاحبها وحده، وتعبر عنه، ولا تخص غيره، ولا تعبر عنه إلّا فيما هو مشترك بين بني الإنسان، كالإحساس بالوجود، والفكر، والحاجة. ولذلك فهي طبيعة ذاتية ناقصة، لأنها طبيعة إنسان فرد، والإنسان لا يعيش بمفرده في الكون، ولكن هنالك أناس آخرون يشاركونه الحياة في هذا العالم، ولكل منهم طبيعته الذاتية الخاصة به المعبرة عنه.

وهي أيضاً ليست فكرة خيالية، أو مفهوماً متافيزيقياً مجرداً فحسب، ولكنها فكرة تعيش بيننا في واقعنا الإنساني، ونشعر بها لمجرد شعورنا بوجودنا، وبوجود الآخرين الذين يشاركوننا الحياة، بل هي سرعان ما تتحول إلى واقع يعيشه الإنسان الفرد لمجرد إحساسه بأنه موجود، وبأن الآخرين موجودون مثل وجوده لأن الذات كما يقول جبربيل مارسيل «ليست حقيقة مغلقة تحيا في عزلة شاقة أليمة، بل هي حقيقة مفتوحة، تدرك نفسها منذ البداية في عالم الآخرين، وليس ما يميز الذات هو تفردها واستقلالها عن غيرها من الذوات بل هو قدرتها على التعبير عن نفسها أمام الآخرين، وما مدى ما لديها من مقدرة على مواجهة شتى الظروف. . . وكلما زاد شعور الذات بنفسها زاد بالتالي شعورها بالتزامها نحو نفسها ونحو غيرها من الذوات. ولا تدرك الذات نفسها بوصفها «شخصاً» اللهم إلّا بقدر ما تؤمن بحقيقة وجود الآخرين، وبقدر ما يؤثر هذا الإيمان نفسه على صميم سلوكها. . ولهذا فإن الشعور

---

(1) قارن: السياسة بين النظرية والتطبيق ـ محمد عبد المعطي وآخرون ص 61 ـ دار الجامعات المصرية ـ القاهرة ـ 1976م.

بالمسؤولية لا يكاد ينفصل عن الشعور بوجود الآخرين»[1]، ولأن الإنسان كما يقول (ماكس شيلر 1874ـ1928) «يحيا أساساً وبادىء ذي بدء في الآخرين، لا في ذاته، وهو يحيا في الجماعة أكثر مما يحيا في فرديته الخاصة»[2].

فالإنسان الفرد يحس بوجوده، ويعي هذا الوجود ويعبر عنه. ويحس بوجود الآخرين، ويعي هذا الوجود ويعبر عنه. وهذه العدالة الطبيعية في الوجود، والوعي به، والتعبير عنه تتضمن من بين ما تتضمن عدالة طبيعية أيضاً في الإحساس بمقومات هذا الوجود: كالإحساس بالحاجة، والإحساس بالحرية، والإحساس بالسعادة. . . إلخ.

فالإنسان الفرد في حاجة مثلاً إلى الغذاء، والآخرون أيضاً في حاجة إلى الغذاء، إذن الغذاء حاجة أساسية للإنسان ولا يمكن بحال أن يعيش إنسان بدون غذاء. وكل إنسان يعلم أنه إذا حرم من الغذاء مات جوعاً. إذن الحاجة إلى الغذاء إحساس مشترك بين البشر كافة، وهو سمة أساسية من سماتهم وخصيصة من خصائصهم. وهكذا الحال في كل ما هو مشترك بينهم.

ومن خلال هذا الإحساس المشترك بين البشر، أي بين الطبائع الفردية بالوجود، والفكر، والحياة، والحاجة، والحرية، والسعادة، يظهر ذلك المفهوم الجامع لما هو مشترك بين هذه الطبائع الفردية، وهو المفهوم الذي نسميه (الطبيعة الإنسانية) الذي يتضمن على هذا النحو المبادىء العامة أو القوانين الكلية التي ترسم بموجبها الحياة الإنسانية في الواقع الإنساني.

---

(1) دراسات في الفلسفة المعاصرة ـ د. زكريا إبراهيم ـ الجزء الأول ص 498 دار مصر للطباعة.
SCHELER: «NATURE ET FORMES DE LA SYMPATAIE» PAYOT. (372).
مقتبسة من دراسات في الفلسفة المعاصرة ـ د. زكريا إبراهيم الجزء الأول 407 ـ دار مصر للطباعة.

أي أن الطبيعة الإنسانية هي الأمر الجامع لطبائع الأفراد أي الأمر الجامع للخصائص والسمات والإحساسات المشتركة بين البشر، تلك الخصائص والسمات والإحساسات التي لا يخلو منها إنسان في هذا العالم الذي نعيشه، لأنها تشكل الناموس الذي وجدت عليه الحياة الإنسانية أو النظام الإلهي لحياة البشر.

وهي لذلك طبيعة ثابتة لا تتغير ولا تتطور وإن تغيرت صور الحياة المادية وتطورت، لأن الخليقة واحدة منذ نشأتها: لها طبيعة واحدة مشتركة، وإحساس واحد مشترك، وحاجات أولية ضرورية مشتركة. ولأن الإنسان الذي يحمل هذه الطبيعة مهما تطور سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، ومهما بلغت الوسائل التي يعيش بها فإنه سيظل يأكل الطعام، وسيظل يطلب الزوج، وسيظل يطلب الحرية وينشد السعادة. وما نحسبه متغيراً في الطبيعة الإنسانية إنما مرده إلى الصفات الذاتية التي تلحق الطبائع الذاتية الفردية، وهذه الصفات الذاتية ليست مما هو مشترك في الإنسان ولكنها مما هو مفترق فيه، ذلك المفترق الذي يخص زيداً من الناس ولا يخص عمرو كالطول والقصر والقوة والضعف وكقوة الاستعداد العقلي الذي يشمل الفهم والإدراك والتعلم والذكاء وغيره. وهذا الثبات في الطبيعة الإنسانية هو الذي يمنحنا الثقة عندما ندرس الإنسان ونقنن له، ونحاول تعميم هذا التقنين ليشمل الناس كافة استناداً إلى ما هو مشترك بينهم من الأمور الإنسانية.

فالطبيعة الإنسانية التي نقصدها إذن هي الأصل الثابت الجامع لما هو مشترك في الإنسان، وهي بذلك إنما تمثل المصدر الطبيعي الإنساني الذي تجب العودة إليه في كل ما يتصل بحياة الإنسان في الواقع الإنساني. لأن هذا الأصل الجامع يعبر تعبيراً طبيعياً عن الإنسان في أعلى مستوى فاعليته ونشاطه وسلوكه، ويعود به إلى كل ما هو أصيل في حياته، أي إلى كل ما هو إنساني في دنيا الناس.

وتبعاً لذلك فإن المفهوم الطبيعي الإنساني إنما يعني «العودة إلى

الأصــل»، بمعنى العـودة إلى تلك المتضمنـات أو المبـادىء العــامـة المشتركة بين البشر، التي يعيش بمقتضاها الإنسان، أي إنســان، في أي عصـر ومكان. والتي بمـوجبها رسمت الحيـاة على هـذا النحـو المعـاش وليس على غيره. أي العودة إلى تلك الخصائص والسمات والإحساسات التي يشترك فيها كل البشر، صغيرهم وكبيرهم، قويهم وضعيفهم، غنيهم وفقيـرهم كـالـوجـود، والفكـر، والحـاجـة إلى الغـذاء، والحــاجـة إلى الاجتماع، والحاجة إلى الحريـة، والحاجة إلى السعادة. . . إلـخ. فهذه الخصائص والسمات والإحساسات المشتركة هي الأصل والأساس الـذي ينبغي أن يكون لأي تفسير يتناول الحياة الإنسـانية في جـوانبها السيـاسية والاقتصادية والاجتماعية.

وهـذا الفهم إن كان يعني «العـودة إلى الأصل» فهـو لا يعني بـأي حال العودة إلى صور الحياة الإنسـانية في بـدائيتها وتخلفهـا، وإنما يعني العودة إلى تلك الخصائص والسمات والإحساسات المشتركة بين البشر، المتضمنة للمبادىء العـامة أو القـواعد الـطبيعية الإنسـانية التي تؤدي إلى تـنـظيم احتياجـات الإنسان الضـرورية والمسـاواة بين أفراد الإنسـانية في الحياة والحرية والسعادة والسمـو بنفوسهم بحيث لا يستغـل أحد أحـداً، ولا يتسلط أحد على أحد، ولا يتحكم أحد في حاجة الآخر فيـذله ويعلو عليه.

إن التـاريخ الاجتمـاعي ليس غباراً يتـراكم بعضه فـوق بعض ننفقه فيشع بهاؤه، وتعود حالته الأولى «حال الطبيعة الأولى» كمـا ينادي بـذلك (جان جاك روسو). ولكنه بناء من الأفكار فكرة بعد فكرة، وتطور مستمـر للفعل الإنساني.

نعم قد تنتكس الأفكار، وينتكس تبعاً لذلك العمل والتطور، ولكنه سرعان ما يعود إلى مجراه، فهو يسير سيراً بطيئاً، يقفـز، يسكن، يطفـر، يتقهقر، يواكب الحقيقة، يجانبها، يسبقها، يلاحقها، لكن البناء سرعـان ما يستمر، ويعلو، ويعلو.

والخطأ الخطأ هو أنه نحكم على ذلك العقل من خلال خطوة واحدة من خطوات سيره، أو قفزة واحدة من قفزاته. إن الحكم على ذلك العقل إنما يكون من خلال مسيرته برحتها. . من خلال ملاحقته في أحواله المختلفة، وتقلباته المتعددة من خلال البناء الشامخ لتاريخ الإنساني بما فيه من ارتكاسات وانتكاسات وارهاصات.

إن حال الطبيعة الأولى خطوة على الطريق، حجر في أساس البناء، فإذا ما حاولنا الرجوع إليه انهار البناء، وتشتت الصرح، وإذا ما حاولنا الاكتفاء به وحده، بعد ذلك، ما عاد بناء بل حجراً لا قيمة له.

إن الطبيعة الإنسانية لا تدعونا إلى السير حفاة عراة والعيش بين الوحوش في الغابات، ولا تدعوا إلى ارتداد الفكر الإنساني إلى حياة الإنسان البدائي في غابته الذي ما كان يحلم بغير الغذاء، والزوج، والنوم، بل تدعونا إلى العودة إلى أصول الحياة الإنسانية كما خلقها الله، وكما أراد للإنسان أن يعيشها فوق الأرض التي استخلفه عليها. تلك الأصول التي تكمن بلا شك في مفهوم الطبيعة الإنسانية أي فيما هو مشترك بين الناس.

وما علينا إلا أن نستلهم ذلك المفهوم، ونهتدي إليه ونحاول جاهدين استخلاص متضمناته ومبادئه، إذا أردنا حقاً بناء تفسير طبيعي سليم لحياتنا يحقق الخير للجميع، والحرية للجميع، والسعادة للجميع.

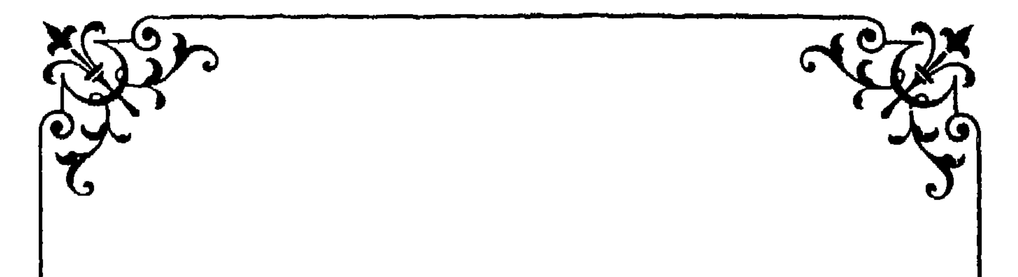
ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار أن الطبيعة الإنسانية هي (الأنموذج) الإنساني الطبيعي الذي يسعى الإنسان إلى تحقيقه فوق الأرض ليحقق وجوده الحر السعيد. لأن الوجود الإنساني الحقيقي الحر السعيد هو الوجود وفقاً للطبيعة الإنسانية، والإنسان الحر السعيد هو ذلك الإنسان الذي اكتشف قوانين طبيعته الإنسانية، وعاش وفقاً لها، فحقق بالتالي وجوده الحقيقي.

وعلى هذا النحو أيضاً تظل الحياة وفقاً للطبيعة الإنسانية هي التحقيق السعيد للحياة الإنسانية المثلى التي ينشدها كل الناس. ويظل

هـذا النامـوس الطبيعي الإنسـاني مصدر أي تفسيـر للحياة الإنسـانية في الواقع الإنساني.

ومن الـظلم بمكان تجـاهل هـذا النامـوس، وتخطيـه إلى نـواميس وضعية بعيدة عن الإنسان، لأن هذا التجـاهل إنمـا يعني تجاوز لـلإنسان ذاته، وانحراف عن ناموس حياته السوى الذي أراد الله لـه أن يسير عليـه ويحياه كي تتحقق له الظروف الملائمة لتحقيق غاية وجوده.

ومن أجـل هذا. . من أجـل هدايـة البشـر لهـذا النـامـوس الإلهي جاءت الأديان جميعها لتؤكد عليـه، وتدعـوا إليه، لتقـوِّم بذلـك إعوجـاج البشر الذي حدث فيهم بسبب انحرافهم عن هذا الناموس وبسبب ما ران على قلوبهم من حب الشهوات، ومن رغبة الاستحواذ على حاجات الغير واستغلالهم والاستعلام عليهم. لأن قليلاً منهم من تتكشف له حقيقة هذا الناموس دون هداية أو رشاد.



الباب الثاني

الجدل الإنساني

«جدل البديل»



الفصل الأول

مدخل إلى الجدل الإنساني

نحن نبحث في الإنسان، ندرسه، نبحث عن حلول لمشكلاته نستخلص المبادىء والقواعد والقوانين لتنظيم حياته، ونعمم أحكامنا وتقويماتنا على جميع أفراد الإنسان، بل ونطلب منهم قبول تلك الأحكام والتقويمات وطاعتها واحترامها.

ولكن، أليس لكل منا قناعاته وأحكامه وتقويماته الخاصة به لما يحيط به ولما ينبغي أن تكون عليه حياته؟ وأليس لكل منا فهمه الخاص به ووعيه الخاص به وأليس لكل منا قدراته واستعداداته وإمكاناته الجسدية والذهنية ولكل منا كذلك رغباته وأمنياته وحاجاته الخاصة به؟ ثم ألا تصطدم قناعاتنا وأحكامنا وتقويماتنا وأفهامنا ورغباتنا وأمنياتنا وحاجاتنا مع بعضها البعض حتى لا يكاد يتفق اثنان في أحكامهما ووعيهما وإمكاناتهما ورغباتهما وأمنياتهما وحاجاتهما.

فقناعات وأحكام وتقويمات من إذن ينبغي أن تنظم بموجبها حياة الكل؟ وفهم ووعي وعقل من يجب أن يستنبط لنا أسساً وقواعد لمجتمع الكل؟ وقدرات واستعدادات من ينبغي أن نقيس عليها الكل؟ ورغبات وأمنيات وحاجات من ينبغي أن نقيس عليها رغبات وأمنيات وحاجات الكل؟.

إن الفرد الواحد ليس حجة على غيره كما يقول: «جون لوك»[1] وقناعاته وتقويماته وأحكامه ليست ملزمة لغيره إلّا بقدر اقتناع هذا الغير بها وتسليمه بصحتها وصدقها، لأن لهذا الغير قناعاته وأحكامه وتقويماته الخاصة به والتي توصل إليها بفهمه واستنبطها بعقله الخاص به وبقدراته واستعداداته وإمكاناته الخاصة به متأثراً في ذلك برغباته وأمنياته وحاجاته الذاتية الخاصة به وبالشروط المادية المحيطة به فإذا ما وضع الفرد الواحد قضية من القضايا وضع الغير قضية مقابلة، وكلما ساق حجة ساق الآخر حجة مقابلة وإذا ما استنبط الفرد الواحد مبدأ أو قاعدة أو قانوناً استنبط الآخر مبدأ أو قاعدة أو قانوناً مغايراً.

ولهذا السبب لابد لنا من مخرج لهذه الأزمة المنهجية ولابد من حل يضمن لنا تجاوز الثروات الفردية والأحكام والقناعات والتقويمات والرغبات والأمنيات الذاتية ويمكننا من الوصول إلى قناعات وأحكام وتقويمات موضوعية تنبثق من قناعات وتقويمات وأحكام كل الناس ومن إمكانات واستعدادات وحاجات كل الناس. ومن فهم ووعي وعقل كل الناس لنمنح بذلك أمورنا الإنسانية بعدها الإنساني الموضوعي وليقبل الجميع على طاعة القوانين واحترامها بل وتقديسها.

نعم لابد لنا من منهج وهذا المنهج لابد أيضاً لكي يكون منهجاً إنسانياً موضوعياً أن يتأسس على ما هو مشترك في الإنسان ليشمل الناس جميعاً وليستخدمه الناس جميعاً ولن يكون المنهج إنسانياً مؤسساً على ما هو مشترك في الإنسان إلّا إذا كان هذا المنهج جدلي الطابع، لأن الإنسان مجادل بطبعه، لأنه إنسان مفكر بطبعه أيضاً، والجدل يأتي كضرورة لوجود الفكر، فأينما كان هناك فكر كان هنالك جدل، لأن الجدل هو حركة الفكر، بل هو محرك الفكر، فالفكر بلا جدل هو فكر بلا حركة بلا فاعلية، فكر ساكن، لا حياة فيه، ولا بهاء، ولأن معارف الإنسان هي الجدل ذاته، أو هي النتيجة الجدلية لحركته الفكرية

---

(1) جون لوك: د. عزمي إسلام - ص 28 - دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة

والعملية في الحياة أو هي النتيجة الجدلية لحياته برمتها، فالجدل هو أولى المراحل في حياة الإنسان المعرفية، وهو أيضاً آخر المراحل في حياته الفكرية، إذ إن من انتهى جدله انتهت معارفه، ومن انتهت معارفه انتهت حياته أما بموته، أو بفقدانه لأداة الجدل الأولى وهي العقل، ولأن ما هو مشترك في الإنسان يشمل الناس جميعاً، ولذلك فهم جميعاً معنيون به وهم جميعاً متجادلون «داخلون في علاقات جدلية مع بعضهم البعض» من أجل الوصول إلى حقيقة ما هو مشترك بينهم وتفسيره والعيش وفقاً لهذا التفسير، لكي يتم التوازن والتوافق والانسجام بين البشر.

وهذا المنهج جدلي الطابع أيضاً لأن حركة القناعات والتقويمات والأحكام والرغبات والحاجات والأمنيات الذاتية للأفراد مع بعضها البعض هي حركة جدلية تتكشف تلقائياً بمجرد تصادم قناعة من القناعات أو حكم من الأحكام أو رغبة من الرغبات أو حاجة من الحاجات لفرد من الأفراد مع قناعة أو حكم أو تقويم أو رغبة أو حاجة فرد آخر. وفي هذه اللحظة التي يتم فيها التصادم تتكشف فيها الحركة الجدلية الإنسانية يبدأ المنهج الجدلي الإنساني عمله. وهذا ما سنتناوله في الفصلين القادمين.

وقبل ذلك أحب أن أشير إلى أن الجدل الإنساني الذي أقدمه هنا يختلف اختلافاً أساسياً عن غيره من المناهج الجدلية الميتافيزيقية فهو ليس منهجاً ميتافيزيقياً للخوض في المشكلات الميتافيزيقية، بل هو منهج إنساني لمعالجة قضايا الإنسان، تلك القضايا التي تمس حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية أي التي تتعلق بواقعه الإنساني الذي يعيشه، منهج لا يبيح لنفسه بحث كل شيء وتقويم كل شيء والحكم على كل شيء ولكنه منهج محدود بحدود الطبيعة الإنسانية لا يجاوزها ولا يتخطاها وهمه الوحيد محاولة كشف تلك الخصائص والسمات والإحساسات المشتركة بين البشر، والوصول إليها واستخلاص متضمناتها باعتبارها المصدر الطبيعي الذي يجب أن نعود إليه ونستلهمه ونستقي منه

تفسيراً طبيعياً سليماً لحياتنا، يكفل لنا تحرير حاجاتنا، ويهيىء لنا سبل تحقق حريتنا ويمكننا من أسباب السعادة التي هي غاية كل بحث في الإنسان وحياة الإنسان.

فالجدل الإنساني (موضوع بحثنا هنا) غير الجدل الأنطولوجي (جدل الوجود في ذاته) لأن الأول يبحث في واقع الإنسان كما هو واقع (بما هو واقع) من أجل السعي بهذا الواقع إلى الحرية والسعادة. أي أن مباحثه الأساسية هي: كيف يعيش الإنسان؟ كيف يتحرر من قيود الحاجة؟ كيف يتمكن من أسباب السعادة؟.

أما الجدل الأنطولوجي، فهو يبحث في وجودية الإنسان ذاتها:

كيف وجد؟ لماذا وجد؟ ما هو مصيره؟.

وعلى ذلك فإن التجربة الجدلية الوجودية هي في حقيقتها تجربة ميتافيزيقية بينما التجربة الجدلية الإنسانية هي تجربة واقعية، تتعلق بالواقع الإنساني وبالحياة الإنسانية كما هي في الواقع، وتهدف إلى إيجاد فروض أو تفسيرات من أجل تجاوز هذا الواقع إلى واقع أفضل. أي أن الأولى تتعلق بالوجود ذاته كوجود، أما الثانية فتتعلق بتحقيق هذا الوجود، أو بتحقيق الموجود لوجوده (بمعنى أن يعيش الإنسان حياته).

فالجدل الإنساني في حقيقته مجادلة واقعية من أجل الاقتدار على الوجود أو الاقتدار على الواقع والإنسان القادر على تحقيق ذاته، أو القادر على تحقيق وجوده أو القادر على الواقع هو ذلك الإنسان الذي يعيش فكره ويعيش حريته ويعيش سعادته في حدود الإمكان الإنساني.

وبالتالي فهو جدل لا يحاول اختراق الحجب ومعرفة أسرار الكون وطلاسم الوجود، ولكنه يسعى إلى تفسير الطبيعة الإنسانية كما هي في الواقع الإنساني المعاش، بالبحث عما هو مشترك في الإنسان وتفسيره من أجل الوصول إلى حلول أفضل لمشاكل الإنسان الحياتية (المعيشية) تلك المشاكل التي تتعلق بحياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وهو لذلك لا يهتم بغير الطبيعة الإنسانية، وقوانينها وحاجاتها، وعلاقاتها. وهي وحدها التي ترسم له منهجه وتحدد مساراته، وتفتح أمامه دروب الإبداع ومن أجلها هي، ومن أجلها فقط، حتى يتحقق الوجود الكامل للإنسان في الواقع الإنساني.

الفصل الثاني

أساس الجدل الإنساني

التأمل الذاتي:

لكي ندخل في أي علاقة جدلية إنسانية لابد لنا من مقدمة أو مقدمات تقوم عليها العلاقة الجدلية، أي لابد لنا من منطلق ننطلق منه، هذا المنطلق هو التأمل الذاتي أو «جدل الطبيعة الذاتية».

فالتأمل الذاتي هو الخطوة الأولى، أو المقدمة التي لابد منها للدخول إلى الجدل الإنساني، أو للدخول في أي علاقة جدلية إنسانية. وتبدأ هذه الخطوة الأولى من تأمل الذات ذاتها، أي من تأمل الإنسان الفرد طبيعته الذاتية، فمن خلال هذا التأمل الذاتي تعي الذات ذاتها، فيدرك الإنسان وجوده، ويعبر عن هذا الوجود أمام الآخرين، الذين يدركون وجودهم ويعبرون عنه بدورهم.

وعندما تعي الذات ذاتها، وتدرك وجودها وتعبر عنه تعي قوانينها وحاجاتها وإمكاناتها، فيدرك الإنسان تبعاً لذلك تلك العلاقات الإنسانية التي تربط ذاته وبقية الذوات الأخرى، فتتكشف له تلك الخصائص والسمات والإحساسات التي تربطه بنوعه، وتشعره بأنه جزء من كل، وفرد من مجموع، وأن ما يحتاجه يحتاجه غيره، وما يحس به يحس به غيره، ويدرك من خلال ذلك أن تلك الخصائص والسمات والإحساسات

إنما تشكل إطاراً عاماً يربط الإنسانية كلها في وحدة متلاحمة قوامها: الوحدة في الخلقة، والوحدة في الإحساس والوحدة في الحاجة. . . إلخ.

فالإنسان الفرد يحس بالجوع، إذن هو في حاجة إلى الغذاء، ولكنه ليس وحده الإنسان، إذن الآخرون أيضاً في حاجة إلى الغذاء، والإنسان الفرد يطلب الزوج، ويطلب الأسرة، ويطلب الاجتماع، إذن هو في حاجة إلى الزوج، وإلى الأسرة، وإلى الاجتماع، والآخرون أيضاً يشاركونه هذه الحاجة. والإنسان الفرد يطلب الحرية، وينشد السعادة، إذن هو في حاجة إلى الحرية وإلى السعادة، والآخرون أيضاً في حاجة إلى الحرية وإلى السعادة.

إن ما يحتاجه الفرد الواحد حاجة أساسية ضرورية يحتاجه الآخرون أيضاً حاجة أساسية ضرورية وما يعتبر مقوماً أساسياً لحياة الفرد الواحد يعتبر أيضاً مقوماً أساسياً لحياة الآخرين.

ومن خلال هذا الفهم أو هذا التأمل للخصائص والسمات والإحساسات المشتركة بين البشر، والتسليم بأن الإنسانية ليست فرداً واحداً ولكنها أفراد عديدون يتساوون في الخلقة والطبع والحاجة، وفي الحقوق والواجبات الإنسانية، يصل الإنسان الفرد إلى قدر من التوازن الذاتي، وإلى قدر من العدالة الذاتية يحقق له الظروف الإنسانية الملائمة للحياة مع الآخرين الذين يشاركونه الحياة في هذا العالم.

وعندما تعي الذات ذاتها، وتدرك وجودها، وتعبر عنه، وعندما تعي الذات قوانينها وحاجاتها وإمكاناتها وتدرك العلاقات الإنسانية التي تربطها بغيرها من الذوات وتتكشف لها تلك الخصائص والسمات والإحساسات المشتركة بين البشر تعي واقعها الراهن، فيدرك الإنسان العلاقات الظالمة والقواعد الوضعية التي تكبله وتحرمه حاجاته وحريته وسعادته.

وعندما تعي الذات واقعها الراهن، وتدرك العلاقات والقواعد

الظالمة في هذا الواقع ينكشف لها التناقض كأوضح ما يكون بين قوانينها وحاجاتها وإمكاناتها وعلاقاتها الحقيقية مع الآخرين ومع الأشياء وبين القوانين والحاجات والإمكانات والعلاقات الراهنة، أي بين واقعها الحقيقي الذي يجب أن يكون وبين واقعها الراهن.

وعندما ينكشف التناقض أمام الذات، بل في اللحظة التي ينكشف فيها التناقض أمام الذات ينشأ الصراع الجدلي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، تنتج عنه بالضرورة قناعات ذاتية، وتقويمات ذاتية، وأحكام ذاتية للواقع الذي ترى الذات أنه ينبغي أن يكون.

ولكن هذه القناعات والتقويمات والأحكام الذاتية الجديدة التي اكتسبتها الذات كنتيجة جدلية للتناقض القائم بين ما هو واقع وما ينبغي أن يكون هي في حقيقة أمرها بدائل جدلية ذاتية لواقع إنساني، ولذلك فهي تختلف من فرد إلى آخر كل حسب رؤيته لواقعه، وإحساسه به، ووعيه له وحسب تصوره لما يجب أن يكون عليه الواقع الإنساني ولذلك فهي قناعات وتقويمات وأحكام ذاتية ناقصة، أو هي بدائل ناقصة، لأنها بدائل ذاتية، ولأن الإنسان لا يعيش وحده (بمفرده) في الكون، ولكن هنالك آخرون يشاركونه الحياة، ولكل منهم تأمله الذاتي الخاص به، ولكل منهم قناعاته وتقويماته وأحكامه الذاتية الخاصة به ولكل منهم بدائله الذاتية التي يراها صالحة لرسم مستقبل الحياة الإنسانية. والقناعات والتقويمات والأحكام الذاتية تظل لذلك ذاتية ناقصة حتى يعضدها الآخرون، ويؤيدونها لتكتسب بذلك التعضيد والتأييد بعداً موضوعياً إنسانياً.

ولذلك فإن هذا التأمل الذاتي أو هذا الجدل الخفي سرعان ما يتسع ويتطور، فينتقل من تأمل ذاتي أو جدل خفي إلى جدل إنساني.

الفصل الثالث

الجدل الإنساني

جدل البديل :

يبدأ الجدل الإنساني كما بينا من بدايات ذاتية أو من مقدمات ذاتية تكون هي النتيجة الجدلية الذاتية للتناقض القائم بين ما هو واقع وما تريده الذات أن يكون، ذلك التناقض الذي يتكشف أمام الذات بفعل التأمل الذاتي أو الجدل الخفي الذي يكسبنا قناعاتنا وتقويماتنا وأحكامنا الذاتية الخاصة بنا للواقع الذي نريد أن يكون.

ثم يتسع هذا الجدل الخفي ويتطور، فينتقل من تأمل ذاتي أو جدل خفي إلى جدل إنساني بمجرد تصادمه مع تأمل ذاتي آخر، أو تأملات ذاتية أخرى أي بمجرد تصادم تلك القناعات والتقويمات والأحكام الذاتية مع قناعات ذاتية أخرى، وتقويمات ذاتية أخرى، وأحكام ذاتية أخرى لأفراد آخرين. أي أن العلاقة الجدلية تتحول من علاقة جدلية ذاتية بين ما هو واقع وما ينبغي أن يكون، إلى علاقة جدلية إنسانية بين القناعات والتقويمات والأحكام الذاتية للأفراد مع بعضها البعض، بحيث تشكل إحدى القناعات أو التقوبمات أو الأحكام الذاتية القضية الأولى، أو المكون الأول، وتشكل الثانية المكوِّن الثاني أو القضية الثانية في هذا الجدل.

وتمثل القضية الثانية أو المكون الثاني التطور الجدلي الذي به تتم العلاقة الجدلية، ويصبح الجدل جدلاً إنسانياً، بعد أن كان جدلاً ذاتياً يخص الذات وحدها.

وبقدر ما يتسع الجدل ويتطور بقدر ما يقترب من الكمال شيئاً فشيئاً. إذ إن القضية الثانية هنا ليست قضية واحدة فقط، أو لا يشترط أن تكون قضية واحدة فقط، وإنما قد تكون مجموعة قضايا تطرح مقابل القضية الأولى.

ومن خلال الحركة الجدلية للقناعات والتقويمات والأحكام الذاتية للأفراد، وتفاعلها مع بعضها البعض تخرج قناعة من القناعات أو تقويم من التقويمات أو حكم من الأحكام كبديل أمثل لما هو واقع من بين تلك القناعات والتقويمات والأحكام المطروحة. إذ لم تعد العلاقة الجدلية هنا علاقة بين قضية ونقيضها، ولكنها علاقة بين قضية وقضية، أو علاقة بين مجموعة قضايا مع بعضها البعض، تمثل قناعات وتقويمات وأحكام مجموعة من البشر، تعيش وحدة سياسية واقتصادية واجتماعية واحدة، أي تعيش في مجتمع واحد.

ومن هنا نصل إلى تعريف الجدل الإنساني بأنه حركة الفكر الشعورية الواعية في تفاعلها مع الواقع الإنساني، من أجل تقويم الأفكار والأشياء تقويماً جماعياً لتكوين قناعات وأحكام وتقويمات جماعية موضوعية، لإيجاد توازن جماعي، وعدالة جماعية تكفل تحقيق الوفاق الطبيعي بين البشر، والعودة بهم إلى تلك العدالة الطبيعية التي تساوي بينهم في الخلقة والطبع والحاجة وفي الحقوق والواجبات الإنسانية.

فالجدل الإنساني هو الجدل الذي يشترك فيه أكثر من إنسان لبحث قضايا تخص أكثر من إنسان، وهو جدل كامل. أما التأمل الذاتي فهو جدل ناقص لا يكتمل إلا بالجدل الإنساني، لأن التأمل الذاتي جدل من طرف واحد، والجدل من طرف واحد جدل ذاتي نتيجته حكم ذاتي (شخصي)، ولذلك فهو جدل ناقص ذات حجج ناقصة، لا تكتمل قيمتها

إلا بوجود طرف آخر وحجج أخرى. وكما يقول جان جاك روسو فإن «من الخطأ الفادح أن يقيم أحد الناس من حكمه على الأشياء قاعدة يلزم بها الآخرين»[1]. لأن هذا الحكم هو حكم ذاتي يظل في حاجة إلى تأييد وتعضيد الآخرين له حتى يلتزمون به. وكما يرى (هيجل) فإن «الأنا الجزئي الذي يصر أن رأيه أو فكرته عن الأشياء هي وحدها الحقيقة يصطدم بأنا غيره من الناس التي تصر بدورها على رأيها»[2].

وعلى ذلك فإن أي قضية أو نتيجة نصل إليها عن طريق التأمل الذاتي تظل في حاجة إلى تعضيد الجدل الإنساني لها، طالما أن تلك القضية تتعلق بأكثر من إنسان. لأن التأمل الذاتي نتيجته اقتناع ذاتي أو حكم ذاتي بصحة أو فساد قضية ما، فأحكامنا وتقويماتنا وتقريراتنا هي عبارة عن مفهومات أو تصورات أو أحكام ذاتية نصل إليها كنتيجة لقناعاتنا التي نتوصل إليها بفعل التأمل الذاتي، وكلما صادفت هذه المفهومات أو الأحكام قبولاً لدى الآخرين كلما كانت أقرب إلى الصواب.

وبالتالي فإن معيار صحة القضايا وفسادها في التأمل الذاتي معيار ذاتي، يرجع إلى قناعة الإنسان ذاته بينه وبين نفسه. أما في الجدل الإنساني فإن معيار الصحة والفساد هو معيار جماعي. ففي المجال السياسي مثلاً فإن مدى ديمقراطية أي نظام ديمقراطي إنما تعرف بعدد المتجادلين أو الداخلين في علاقة جدلية بشأن قضية ما، وكلما كان المتجادلون أكثر عدداً كلما تحققت نسبة أعلى من الديمقراطية. ولذلك فإن الديمقراطية الكاملة لا تتحقق إلاّ في النظام الجماهيري الذي يقوم على المؤتمرات الشعبية، حيث نجد أن كل الناس يدخلون في علاقة جدلية جماعية في أي قضية من قضاياهم وبذلك تحصل القضية على كل

---

(1) أفكار روسو الحية ـ نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف مراد ـ ص 52 دار العلم للملايين ـ بيروت 1961م.

(2) المنهج الحدلي عند هيجل ـ د. امام عبد الفتاح امام ـ ص للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ 1981م.

التعضيدات الممكنة التي تؤكد صدقها وصحتها وسلامتها، أو تحصل على كل التفنيدات الممكنة التي تؤكد كذبها وفسادها وعدم ملاءمتها.

إن ما نقوله وما نكتبه تعبيرات ذاتية لا تكتسب موضوعيتها وإنسانيتها إلاّ من خلال دخولها في علاقات جدلية مع ما يقوله وما يكتبه الآخرون. وبقدر التعضيدات أو التفنيدات التي تواجهها بقدر ما تكون نسبة الصحة والفساد فيها.

وإن أي نظرية إنسانية في مبدأ ظهورها إنما هي نتيجة قناعات ذاتية وأحكام ذاتية وتقويمات ذاتية ولذلك فهي تظل ناقصة، وفي حاجة إلى تأييد وتعضيد الآخرين لها حتى تكتسب موضوعيتها وشرعيتها الإنسانية وإلاّ فستندثر وتفنى، وتحل محلها نظرية أخرى جديدة.

وعلى ذلك يمكن اعتبار أن ما كتبه ماركس مثلا هو تأمل ذاتي، جاء تعبيراً عن قناعات وأحكام وتقويمات ماركس الذاتية، التي تظل ناقصة وفي حاجة إلى تعضيد أو تفنيد الآخرين لها حتى تتجاوز بعدها الذاتي وتكتسب بعداً موضوعياً إنسانياً. ولكن ما كتبه الناس عن ماركس جدل إنساني، لأنه يتضمن تعضيدات أو تفنيدات الآخرين لقناعات وأحكام وتقويمات ماركس أي أنه يتضمن البعد الإنساني، أو البعض الموضوعي أو البعد التقويمي.

وما أكتبه الآن تأمل ذاتي، يظل ناقصاً وفي حاجة إلى طرف أو أطراف أخرى تجادل فيه، حتى يتحول إلى جدل إنساني. وكلما صادف هذا التأمل الذاتي طرفاً مجادلاً موافقاً له كلما ازدادت تعضيدات الفروض المطروحة فيه وأصبحت أقرب إلى الصواب.

فلا يكون الجدل الإنساني إذن جدلاً إنسانياً محاججاً إلاّ بوجود طرفين متجادلين على الأقل (داخلين في علاقة جدلية) ومختلفين على قضية ما. فأساس الجدل وشرطه الأول وجود غير، أو طرف آخر مجادل مغاير بمعنى أنه يطرح البديل الذي يرى أنه الأفضل وبطرحه لهذا البديل

إنمـا يطرح قنـاعة من قنـاعاتـه الذاتيـة أو حكماً من أحكـامه الـذاتية، أو تقويمات من تقويماته الذاتية.

ومن خـلال الحركـة الجدليـة الشعـوريـة الـواعيـة الحـرة للطرفين المتجادلين أو للأطراف المتجادلة يخرج البـديل الـذي يسلم به الجميع كنتيجـة جدليـة لهذه الحـركة بـاعتباره الخيـار الأمثـل من بين الخيـارات المطروحة أو بـاعتباره القضيـة التي حازت أكبـر قدر من التعضيـدات من القضايا المطروحة للبحث.

ولا يشترط هنا أن يكون البديل قضية ثالثة إلاّ إذا كـانت الأمثل، إذ يجوز أن تكون القضيـة الأولى أمثل من الثـانية فيؤخـذ بها، أو أن تكـون الثـانية أمثـل من الأولى فيؤخـذ بهـا، أو أن تكـون الثـالثـة أو الـرابعـة أو الخـامسة. . . إلـخ. لأن مهمة الحـركة الجـدليـة هنـا هي إبـراز البـديـل الأمثل، مهما كان موقع هذا البديل من التركيبة الجدلية.

ومن هنـا يمكننا القـول أن الجدل الإنسـاني هو عـلاقة جـدلية بين أفراد ينتج عنها قضية أو بديل حائز على أكبر قدر من التعضيـدات، وأقل قـدر من التفنيـدات من قبـل أولئـك الأفـراد الـداخلين في تلك العـلاقـة الجدلية.

وإن هـذه العلاقـة الجدليـة، إنمـا تتكـون من مجمـوع القنـاعـات والأحكـام والتقويمـات الذاتيـة لأولئك الأفـراد حول قضيـة ما. وإن تلك القناعات والتقويمات والأحكـام إنما هي بـدائل لبعضهـا البعض، بحيث يخـرج بـديـل واحـد أفضـل من بين تلك البـدائـل، أو تلك القنـاعـات والتقويمات والأحكام الذاتية للأفـراد. ويكتسب هذا البـديل بفضـل تلك العلاقة الجدلية بعداً موضوعياً وإنسـانياً بقـدر اكتسابـه لتعضيدات أولئـك الأفراد الداخلين في تلك العلاقة الجدلية.

ولكن كيف نصل إلى القضية البديل؟:

من خـلال تفاعـل الحركـة الجدليـة الإنسانيـة (حـركـة القنـاعـات

والتقويمات والأحكام الذاتية للأفراد مع بعضها البعض) مع معطيات الواقع الإنساني الحقيقي الذي يقدمه لنا التفسير السليم لفكرة الطبيعة الإنسانية وما تحتاجه هذه الطبيعة ليتحقق الوجود الإنساني الحر السعيد، ومن خلال التناقض القائم أبداً بين هذا الواقع والواقع الراهن الذي يعيشه الإنسان، ومن خلال البحث الدائم عن الأفضل من أجل تجاوز الواقع الراهن إلى الواقع الحقيقي الذي يجب أن يكون، وكذلك من خلال تأكيد الحق الطبيعي لكل إنسان في أن يجادل من أجل تأكيد قناعاته وتقويماته وأحكامه ومن أجل مشاركة بني جنسه لصياغة مفهوم إنساني أو حياة إنسانية فاضلة يعيشها الجميع في وفاق وأمن وسلام، يتأكد لنا أن القضية البديل هي تلك القضية التي تنال أكبر قدر ممكن من التعضيدات والشواهد التي تدل على صحتها وملاءمتها لاحتياجات الطبيعة الإنسانية في حالتها السليمة.

فلكي نصل إلى القضية البديل علينا أن نعرف عدد التعضيدات المتحصلة عليها تلك القضية، والتي تؤيد صدقها وصحتها وسلامتها، والتي تتحصل عليها باستمرار. وكذلك عدد التفنيدات التي تؤكد كذب وفساد وعدم ملاءمة القضية المقابلة لها، أو القضية التي جاءت القضية البديل لتحل محلها.

وبقدر التعضيدات تتأكد صحة القضية البديل وبقدر التفنيدات يتأكد فساد القضية أو القضايا المقابلة. فالقضايا التي لا تجد لها تعضيدات باستمرار تندثر وتفنى، أما تلك التي يتفاعل الناس معها باستمرار ويعضدونها فتبقى وتستمر حتى لو كانت هذه القضايا غير صحيحة في ذاتها، لأن صحة القضية في الجدل الإنساني لا تعني غير صحتها في نظر أولئك الذين اتفقوا جدلياً على صحتها، هذه الصحة التي تعني فقط تسليم الجميع بها الآن وفي هذا المكان. فلنفرض مثلاً أن مجتمعاً ما عدد سكانه عشرة أشخاص اتفقوا على أن «السرقة مشروعة فيما بينهم»، فهذه القضية صحيحة جدلياً بالنسبة لهم بغض النظر عن

صحتهـا في ذاتهـا، لأن جميـع من تعنيهم تلك القضيـة قـد اتفقـوا على صحتها، ومارسوا حياتهم وفق هذه القناعة. وستظل هذه القضية صحيحة بالنسبة لهم حتى يكتشفوا زيفها وبطلانها فتكتسب القضية عندئذ أكبر قدر ممكن من التفنيدات، فتندثر وتفنى وتحل محلها قضية أخرى جديدة.

فالماركسية مثلاً صحيحة حتى الآن في دول المنظومة الاشتراكية لا لأنها صحيحة في ذاتها ولكن لأنها مـا زالت تجد هنـاك تعضيدات كثيـرة ومستمـرة من قبل تلك المجتمعـات، وستبقى الماركسيـة كنـظريـة لتلك المجتمعـات حتى تفقـد تعضيـدات تلك المجتمعـات لهـا. وهي غيـر صحيحة في المجتمعات الرأسمالية لأنها لا تجـد هناك تعضيـدات كافيـة لانتشارها. وكذلك الحال بالنسبة للرأسمالية.

فصحة القضية الجدلية هنـا (في الجدل الإنسـاني) ليست نهائيـة، ولكنها متغيرة باستمرار، لأنها رهن بقدر التعضيـدات التي تدعمهـا، فإذا كثـرت التعضيدات نمت وانتشـرت، وإن قلت تلك التعضيدات جمـدت واندثرت. ولذلك فإنه لا توجد أحكام نهائية قاطعة في الجدل الإنساني، ولكن توجد قضايا قـابلة دائماً للجـدل أو للدخول في عـلاقة جـدلية مـع قضايا جديدة تطرح. وهكذا باستمرار.

ومن ناحية أخرى فإن الجدل الإنساني معرض باعتباره جدلاً إنسانياً للانتكاس والعودة إلى الوراء عندما تتخذ صورة الصـراع الإنساني طـريقاً غيـر جدليـة أي غير إنسـانية، إذ قـد يصعب فهم البديـل الأمثل أو يسـاء فهمه فيتم اختيار بديل غيره (غير أمثل) أو قد يفرض بديل غير أمثل فرضاً لسبب من الأسبـاب عن طـريق القـوة أو المـال، أو الجــاه، أو التعصب العرقي أو الديني أو الفكري، أو غير ذلك من الأسباب، وبـذلك تنتكس العلاقة الجدلية وتحـدث النكسة التي سـرعان مـا تنكشـف بفعل المنهـج نفسه، ويعود الجدل إلى مساره الطبيعي الإنساني الصحيح.

ويحدث هذا الانتكـاس في العلاقـة الجدليـة لأن التطور الجـدلي الإنساني تطور غير حتمي، لأنه يخضع لإرادة الإنسان العاقل، الـواعي،

المميز غالباً، الغافل، الجاهل، الساذج أحياناً. ولا يخضع للظروف المادية المحيطة بالإنسان وحدها.

وعندما ينتكس الجدل تظل القضية البديل أو القضية الأمثل هي الهدف أو هي المثل أو الغاية التي يتطلع إليها بحيث يتم الوصول إلى هذا الهدف أو هذه الغاية بمجرد ما يعود الجدل إلى مساره الطبيعي السليم.

الفصل الرابع

لماذا جدل البديل وليس جدل النقيض؟

لست في صدد نقد منهج جدل النقيض، ولكني فقط أريد أن أبين أن الجدل الإنساني يختلف عن جدل النقيض وأن جدل النقيض لا يصلح لبحث ومعالجة القضايا الإنسانية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لأنه يتجاهل الإرادة الإنسانية الحرة، الواعية، المميزة، ويعتمد على التوالد الكاذب، والكمون المغتصب.

ولعل فيما يلي من أسباب ما يوضح ذلك، ويبرر اختيارنا لجدل البديل كمنهج للوصول إلى حياة إنسانية حقيقية بدلاً من جدل النقيض:

1 ــ جدل البديل منهج إنساني، ينبثق من الإنسان ذاته فيراعي أمكاناته وقدراته وحدوده، فلا يشتط في أحكامه وتقويماته ولا يهن، ولا يجبر الإنسان على اختيار واحد من اثنين (أما ـ أو) ولكنه يضع أمامه اختيارات كثيرة، وبدائل متعددة حسب ظروفه وأحواله، وحسب إمكاناته وطاقاته، ولذلك فهو جدل مرن، مفتوح، يبتعد عن القطعية، وعن الحتمية، ويرفض الانغلاق على نفسه، والدوران حول قضايا جامدة كما هو الحال في جدل النقيض.

2 ــ وهو من ناحية أخرى منهج يروم الانسجام والتوافق بين البشر، ويسعى إلى تحقيق الوفاق الطبيعي بينهم من أجل أن يسود الأمن

والسلام بين الناس، أي أنه منهج للإنسان، وللإنسان وحده بعكس جدل النقيض الذي هو منهج للصراع بين الموجودات كلها بما في ذلك الإنسان، الأمر الذي يجعل إمكانية تحقق فكرة الانسجام والتوافق إمكانية غير قابلة للتحقق في الواقع، خاصة الواقع الإنساني الذي هو جوهر المشكلة.

3 ــ جدل النقيض يعني أن هناك صراعاً مستمراً بين القضية ونقيضها، وأن هذا الصراع حتمي لا دخل لإرادة الإنسان فيه، ولا في نتائجه، ولا في وقت حدوث هذه النتائج، وما على الإنسان إلا أن ينتظر لحظة الميلاد الآتي من رحم التناقض دونما حاجة حتى لزرع بذرة الحمل، لأن بذرة الحمل موجودة في بطن الحامل التي كان محمولاً بها دون بذرة حمل أيضاً. ولذلك فهو جدل يفرض نتائجه فرضاً، وفي وقت ما، وليس في أي وقت. أي أنه جدل مراحل قسرية بحيث تبقى العلاقة الجدلية في انتظار مرحلة الوصول إلى الطفرة حتى يحدث الانتقال إلى المركب، أي أن الإنسان في جدل النقيض مجبر على انتظار لحظة الطفرة، ومجبر أيضاً على تقبل نتائج ما بعد الطفرة.

بينما الجدل الإنساني يعني أن هناك بديل مستمر للحالة الراهنة، حسب تطور الظروف والأحوال في الواقع الإنساني، وحسب الاختيارات التي تقررها الإرادة الإنسانية الواعية المميزة الحرة أي أنه جدل اختيار الأمثل وفي الوقت الذي تحدده الإرادة الإنسانية الواعية بواقعها، وبما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع.

فالجدل الإنساني لا مكان فيه للمراحل ولكنه جدل الطفرة التي تحدثها الإرادة الإنسانية وقتما تشاء، وكيفما تشاء. وبالتالي فإن الإنسان في جدل البديل هو الذي يختار القضية الأمثل وفقاً لإرادته الحرة، ووفقاً للمعطيات المادية المحيطة به دونما حاجة لمرحلة انتظار وهمية.

بحيث يتم الانتقال من الواقع الراهن إلى الواقع الذي يكتشف الإنسان أنه ينبغي أن يكون بفعل هذه الإرادة الإنسانية، وبفضل المعطيات الواقعية التي يستطيع الإنسان استخدامها في معركة الانتقال إلى الواقع الجديد دونما حاجة (إذا ما توفر هذان العنصران) إلى محطة انتظار، أو مرحلة انتقال، ودونما حاجة أيضاً لما يسمى بالحتمية الجدلية التي لا وجود لها إلاّ في أذهان مخترعيها. إذ لا حتمية جدلية في الجدل الإنساني، لأن الإرادة الإنسانية إذا ما توفرت لها الشروط المادية «هي المعول الكبير وهي القادرة على صنع كل شيء، والغاء كل شيء. أما الحتمية فهي (أبعد) من الموضوعات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية»[1]، لأنه:

أولاً : لم يثبت علمياً وتاريخياً واقتصادياً وسياسياً واجتماعياً أن مبدأ الحتمية هو مبدأ حتمي فعلاً في هذه المجالات.

ثانياً : لأن مبدأ الحتمية يتناقض تناقضاً جدلياً مع الحرية الإنسانية، ومع الإرادة الإنسانية إذ لا حرية مع الحتمية ولا إرادة مع الحتمية.

ثالثاً : لأن مبدأ الحتمية تداعى حتى في العلوم الطبيعية فما بالك في الإنسانيات التي هي أبعد ما تكون عن العلم الطبيعي.

وبالتالي «فإنه ليس هناك مبرر للمرور بمراحل حتمية مثل مراحل الانتقال التي يتبناها التفسير الماركسي في الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، والانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية»[2]، بل إن السعي نحو إيجاد القضية البديل أو الواقع الجديد يبدأ مباشرة بمجرد اكتشاف التناقض بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بحيث يكتمل هذا السعي، وتحدث الطفرة الإرادية ويتم الانتقال بمجرد توفر الشروط المادية اللازمة لإحداث هذا الانتقال.

---

(1) الكتاب الأخضر – معمر القذافى – الفصل الثانى – ص.

(2) من بحث للدكتور – / 46 / قدم فى جامعة مدريد الحرة بمناسبة عقد ندوة عن الكتاب الأخضر سنة 1980 م.

4 ـ جدل النقيض يؤدي دائماً إلى طرح ثالث أو قضية ثالثة، ولكن هذا الطرح الثالث حسب منهج جدل النقيض أيضاً يحمل نقيضه في ذاته وتتراكم متناقضاته حتى تحدث الطفرة التي يتحدث عنها ماركس، فيتم التحول إلى طرح آخر نقيض لهذا الطرح الثالث وهكذا باستمرار. فكل طرح يحمل في ذاته نقيضه الذي يؤدي إلى قيام طرح ثالث باستمرار ولكن هذا الطرح المستمر الظهور بهذه الكيفية لا يوجد ما يؤكد أنه الطرح الأمثل، إذ قد يؤدي الصراع بين الطرح الثالث ونقيضه الذي يحمله في ذاته إلى ظهور طرح ثالث آخر سبق ظهوره في مرات سابقة (مكرر). فمثلاً، قد يؤدي الصراع بين الماركسية والرأسمالية إلى ظهور طرح ثالث، وبما أن هذا الطرح يحمل نقيضه في ذاته فسيتأدى الأمر إلى ظهور طرح ثالث آخر يكون هو الرأسمالية ذاتها أو الماركسية ذاتها. إذ قد يدور الجدل حول نفسه في دائرة كبيرة مغلقة على دوائر ثلاث داخلها هي: القضية ـ نقيضها ـ المركب، أو الرأسمالية الماركسية ـ الطرح الثالث. وبالتالي تتكرر القضايا باستمرار وتتكرر تبعاً لذلك النتائج.

5 ـ نقيض القضية في جدل النقيض (القضية الوسط في التركيبة أو العلاقة الجدلية) عبارة عن مرحلة من مراحل الجدل أو هو على وجه أصح محطة انتظار حدوث الطفرة ليس إلا، للانتقال إلى المركب، ولا يصلح لأن يكون نتيجة جدلية. أما في الجدل الإنساني فقد يكون النقيض هو البديل (النتيجة) إذ لا يوجد وسط أو وسيط في الجدل الإنساني، ولكن هناك قضية وبديل أو بدائل لهذه القضية بحيث تحل القضية الأمثل محل القضية الراهنة حتى لو كانت تلك القضية.

فجدل البديل يتضمن أي نقيض، ولكن جدل النقيض لا يتضمن أي بديل، أي أن في جدل البديل يمكن أن تكون القضية الأمثل هي قضية نقيض، أما في جدل النقيض فلا يمكن أن يكون المركب أو نفي النافي أي بديل، ولو كان الأمثل، بل لابد أن يكون مركباً جدلياً من

القضيتين المقدمتين (القضية ونقيضها).

ولذلك فإن جدل البديل أعم وأشمل لتناول المشكلات الإنسانية الواقعية من جدل النقيض. فمثلاً، في القضيتين الآتيتين:

(1) «البيت لمالكه»

(2) «البيت لساكنه»

نلاحظ أن قضية «البيت لساكنه» هي قضية بديل للقضية «البيت لمالكه» وليست نقيضاً لها، بل هي أعم وأشمل من أن تكون نقيضاً لها، إذ قد يكون ساكنه هو مالكه في نفس الوقت.

أما القضية الأولى «البيت لمالكه» فهي تدل على أن البيت لمالكه فقط، حتى إن كان ساكنه غير مالكه، ومالكه غير ساكنه. وبالتالي فإن نقيض «البيت لمالكه» هو «البيت ليس لمالكه» وليس «البيت لساكنه»، أي أن مالك البيت حتى وإن كان هو ساكنه في ذات الوقت فهو ليس مالكه بموجب هذا النقيض.

6 ـ الجدل الإنساني جدل موضوعي لا يلتفت إلى الآراء المسبقة ولا يهتم بها إلاّ بقدر صدقها وصحتها وملاءمتها للواقع الإنساني الآني أو المراد تحقيقه. بينما جدل النقيض تَحكمه وتتحكم فيه القضية الأصل أو القضية الأولى التي تدفع بالنقيض إلى الظهور، وبالنقيض وحده دون غيره.

7 ـ جدل النقيض الهيجلي جدل وحدة عقلية فوقية قبلية منغلقة على نفسها، تعيش الوجود العقلي المحض، فتلهث بالعقل نحو المطلق كما يلهث (سيزيف) بصخرته نحو قمة الجبل فلا هو واصل للقمة، ولا هو باق في القاع. ينطلق من الروح ويعود إليها، ولا يعتبر الإنسان إلاّ روحاً فحسب.

كما أن جدل النقيض (الماركسي) جدل وحدة مادية تعيش الوجود المادي المحض، ولذلك فهو جدل مادي صرف ينطلق من المادة ويعود

إليها، ولا يعتبر الإنسان إلا جزءاً من هذه المادة.

أما الجدل الإنساني فهو جدل الكثرة الشعورية الواعية في سعيها الحثيث نحو التألق الإنساني، كثرة شعورية واقعية تعيش الواقع الإنساني، واعية بهذا الواقع مميزة لذاتها من غيرها من الكائنات. ولذلك فإن الجدل الإنساني جدل ينطلق من الإنسان ذاته بما هو إنسان ويعود إليه، وهو كل همه وغايته.

8 ـ جدل النقيض جدل مشتط ومكابر، يتطاول على كل شيء، ويحاول تفسير كل شيء، ويطمح إلى اختراق الحجب ومعرفة طلاسم الوجود. أي أنه جدل لا يعرف قدره، ولا يعي إمكاناته، فيدعي لنفسه ما لا طاقة له به. بينما الجدل الإنساني جدل محدود بحدود الطبيعة الإنسانية، وبحدود الإمكان الإنساني، لا يتجاوزه ولا يتخطاه، فلا يحاول النفاذ إلى ما لا نوافذ له، ولا يتجرأ على المروق عن إنسانيته واختراق حجب السموات.



الباب الثالث

الحاجات الإنسانية

«أن حرية الإنسان ناقصة إذا تحكم آخر في حاجته، فالحاجة قد تؤدي إلى استعباد إنسان لإنسان، والاستغلال سببه الحاجة، فالحاجة مشكل حقيقي، والصراع ينشأ من تحكم جهة ما في حاجات الإنسان».

«من الكتاب الأخضر»



الفصل الأول

مفهوم الحاجة

يولد الإنسان محتاجاً، وهو لذلك يولد وفي فمه صرخة المحتاج، وعندما تلبي له الأم حاجاته يسكت هكذا هو الإنسان طفلاً. وإذا ما كبر واكتسب وعياً بالوجود وبالحياة فإن أول أفعاله وأكثرها مهارة واتقاناً هي إشباع حاجاته، وإذا ما حرم حاجة من حاجاته احتج وقاوم وخاصم بل وحارب من حرمه حاجاته، حتى إن كان من حرمه حاجاته من أقرب الناس إليه. لأن حاجاته (الأساسية) شرط من شروط وجوده، لا يعيش بدونها (إن كانت مادية)، وإن عاش بدونها (إن كانت معنوية) عاش مبتوراً ناقص الوجود.

وهو لذلك السبب يسعى جاهداً لتوفير حاجاته وضمان وجودها، وتحريرها من سيطرة واستغلال الغير وتحكمه فيها. لأن الإنسان يعي جيداً إن من تحكم في حاجته تحكم في حريته، وإن من تحكم في حريته تحكم في سعادته، إذ إن «في الحاجة تكمن الحرية»[1]. وفي الحرية تكمن السعادة، وفي السعادة يكمن الوجود الحقيقي للإنسان.

فالحاجة إذن ليست هي ـ كما يعرفها الكثيرون ـ «الإحساس الذي يعانيه إنسان بغياب شيء ما، ورغبته في تلافي هذا الغياب» أو «شعور

(1) الكتاب الأخضر ـ معمر القذافي ـ الفصل الثاني ـ ص .

شخص بالرغبة في الحصول على شيء، ويصاحب بالطبع هذه الرغبة الشعور بالحرمان وعدم الرضاء، وهذا بالتالي يدفع صاحب الحاجة إلى السعي لتلبية مثل هذه الرغبة والحصول على حاجته»[2]. لأن مجرد الإحساس بغياب شيء ما لا يعبر تعبيراً صادقاً عن غياب حاجة ما، إذ إن الإنسان يحس بذلك الإحساس أيضاً لمجرد أنه لم يتمكن من الحصول على شيء ما، مهما كان ذلك الشيء ضئيلاً وتافهاً. فقد يحس إنسان ما بغياب صحن (شوربة البندورة) مثلاً من على مائدته رغم أن المائدة تعج بما لذ وطاب، فهل صحن شوربة البندورة في هذه الحالة حاجة؟.

بالطبع لا يمكن الجزم بأن صحن شوربة البندورة في هذه الحالة حاجة، بل هو مجرد رغبة في تنويع الغذاء ليس أكثر. لأن الحاجة إلى الغذاء هنا يمكن إشباعها بأصناف وأنواع أخرى من الطعام المتوفر على المائدة.

ومن جهة أخرى فإن الحاجة (لا يرغب) في تلافيها مجرد رغبة، ولكن (يعمل) فوراً لتلافيها حتى لو اضطر الأمر المرء إلى المغامرة بحياته في سبيل ذلك: لأن الحاجة كما قلنا شرط من شروط وجوده لا يستقيم ولا يتحقق بدونها.

الحاجة إذن ليست هي مجرد الشعور بالرغبة في الحصول على شيء ما. وليست هي كذلك إحساس نعانيه لغياب شيء ما فقط. ولكن الحاجة (نقص مادي أو معنوي يلحق حياة الإنسان فيفقد بسببه حياته أو جزءاً من حريته، أو سبباً أساسياً من أسباب سعادته. الأمر الذي يسبب له توتراً مادياً أو معنوياً يدفعه بالضرورة إلى العمل من أجل اشباع هذه الحاجة وقد يضطره في أحيان كثيرة إلى الثورة على الواقع الذي يمنعه من إشباع حاجته، من أجل تحرير هذه الحاجة ممن يتحكم فيها). لأن إشباع الحاجات فعل إنساني طبيعي، ولذلك ينبغي أن يتم، كما يقول

الكتاب الأخضر «دون استغلال أو استعباد الغير»[1].

ولا تكون الحاجة بهذا المفهوم حاجة أساسية إلاّ إذا كانت ضرورية لأي إنسان، ولا يمكن لأي إنسان الاستغناء عنها وإلاّ يكون قد استغنى عن حياته أو عن حريته أو عن سبب أساسي من أسباب سعادته.. كالغذاء، السكن، الاجتماع، المعرفة... إلخ.

فالحاجة الأساسية هي ما يحتاجه البشر جميعاً أو هي الحاجة المشتركة بين البشر جميعاً، فما يحتاجه البشر جميعاً حاجة أساسية لحياتهم وحريتهم وسعادتهم يحتاجه الفرد الواحد في أي مكان حاجة أساسية ضرورية لحياته وحريته وسعادته.

الحاجة والرغبة:

ومن هذا المنطلق يتوجب علينا أن نميز بين الحاجات وبين الرغبات، فهذان المفهومان يحتاجان إلى تبيان وتوضيح حتى تتضح لنا حقيقة ما نرمي إليه في مبحثنا هذا:

1 ــ فالحاجة نقص مادي أو معنوي يلحق حياة الإنسان لا يكتمل إلا بتحقق أو إشباع الحاجة.

أما الرغبة فهي نقص يلحق طموح الإنسان وشهواته وملذاته، لكنه لا يلحق حياة الإنسان ذاتها أو ما يمس هذه الحياة في حقيقتها كحياة حرة، متمكنة من أسباب السعادة.

ولذلك السبب فإن ترتيب الرغبة يأتي بعد اكتمال أو إشباع الحاجة. ولذلك السبب أيضاً قيدت الرغبة أخلاقياً ودينياً بإمكان تحققها أو لا، وبأخلاقيتها ومنفعتها للإنسان ثانياً، وبعدم إحداث أذى أو ضرر مادي أو معنوي يلحق الغير من جراء توفرها أو تحققها لطالبها ثالثاً. ومن

---

(1) الكتاب الأخضر ـ الفصل الثاني ـ ص 93 ـ المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس

أجل ذلك كانت الرغبة دائماً مرتبطة بالدين وبالقيم الأخلاقية والاجتماعية. لكن الحاجة ليست كذلك، أي ليست مرتبطة بالدين ولا بالقيم الأخلاقية أو الاجتماعية، لكنها مرتبطة فقط بالطبيعة الإنسانية تلك الطبيعة التي يؤكدها الدين وتدعو إليها كل القيم الأخلاقية والاجتماعية.

2 ـ فقد الحاجة بسبب الألم والكبت والقهر، ويدفع إلى الموت في سبيل تحريرها من استغلال الغير وتحكمه فيها.

أما عدم تحقق الرغبة فلا يعني إلاّ أمنية عارضة فشلنا في تحقيقها، ولا أثر لها بعد ذلك على حياتنا أو حريتنا أو أسباب سعادتنا الأساسية. فليس هناك ضرر من عدم تحقق الرغبة، لأن عدم تحققها لا يلحق أي نقص بحياة الإنسان أو حريته أو سعادته ولكن هناك ضرر كبير من عدم توفر الحاجة، لأن عدم توفرها أو تحققها يعني فقدان الحياة أو فقدان الحرية أو فقدان سبب من أسباب السعادة. فالحياة والحرية والسعادة مرتبطون ارتباطاً طبيعياً بالحاجة وليس بالرغبة. وتبعاً لذلك فإن الحرية هي تحرير الحاجة، وإن الوصول إلى السعادة يقتضي بالضرورة ضمان حرية الحاجات، لأن الحاجات هي من الأسباب الأساسية للسعادة، فلا حرية لإنسان لا يملك حاجته إذ إن «في الحاجة تكمن الحرية» كما يقول الكتاب الأخضر، ولا سعادة لإنسان لا يملك حريته، لأن في الحرية تكمن السعادة.

3 ـ الرغبة اختيار لنا أن نقوم به أو لا نقوم، أما الحاجة فهي اجبار ينفي أي إمكانية للاختيار. فإن تحتاج يعني بالضبط أن تفقد شيئاً أساسياً من مكونات وجودك، حياتك، حريتك، سبباً من أسباب سعادتك.

فهناك فرق أساسي بين أن «أحتاج إلى الغذاء» وبين أن «أرغب في الغذاء» فأنا أحتاج إلى الغذاء لأنه حاجة أساسية أولية ضرورية للحياة، وبالتالي يجب أن يتوفر لي هذا الغذاء، حتى أتغذى وقتما أحتاج وأرغب وأرغب في الغذاء عندما يكون الغذاء متوفراً عندي وحان وقت تناوله. إذ

كيف أرغب في الغذاء وهو غير موجود؟. إن الصحيح عندها هو أنني أحتاج إلى الغذاء، وهذه الحاجة تدفعني إلى السعي والعمل والكفاح، بل وحتى القتال في بعض الأحيان من أجل الحصول على الغذاء، لأنه لا خيار أمامي فأما الغذاء وأما الموت جوعاً.

الفصل الثاني

تقويم الحاجات الإنسانية

قد لا نستطيع تحديد الحاجات الإنسانية، لأن تحديد الحاجات الإنسانية يعني تحديد الإبداع الإنساني وبالتالي تحديد التقدم المادي والمعنوي للمجتمع الذي تتحدد حاجاته، ولأن الحاجة ـ كما يقول الدكتور رجب أبودبوس ـ «تركيب وجودي، بمعنى أن الإشباع ليس إلاّ إنجازاً تتجاوزه الذات نحو غيره، أي أن الذات تحدد لنفسها حاجة لكي تسعى لإشباعها، ولكنها بإشباعها تتجاوزها نحو غيرها، ففي هذا التجاوز للحاجة حال إشباعها تحقق للذات وتأكيد للوجود»[1].

لكن ذلك لا ينفي أننا نستطيع ـ بشكل ما ـ أن نقوم الحاجات الإنسانية، وأن نبين مدى ضرورية وأهمية كل حاجة من الحاجات وأولية بعضها من بعض بالنسبة للإنسان لأن الحاجة إحساس يشترك فيه الناس كافة، «ولأن الإنسان هو الإنسان في أي مكان، واحد في الخلقة وواحد في الإحساس»[2].

وانطلاقاً من هذه الشراكة في الإحساس بالحاجة ومن خلال تأكيد

(1) الندوة العالمية حول الكتاب الأخضر ـ بنغازي 1/3 أكتوبر 1979م الجزء الثاني ص 11، من بحث للدكتور رجب أبودبوس بعنوان (الحاجة والحرية).

(2) الكتاب الأخضر ـ معمر القذافي ـ الجزء الأول ص57 المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس.

الحق الطبيعي للإنسان في إشباع حاجاته ليؤكد وجوده، ويحقق استمرار هذا الوجود يمكننا أن نرسم إطاراً عاماً للحاجات الإنسانية نستطيع من خلاله تقويم أي حاجة من الحاجات، ووضعها في مكانها الصحيح، تبعاً لضرورتها للإنسان، وأهميتها لعصره ودورها في الحضارة التي يعيش في كنفها:

أ ـ فالإنسان خلق على طبيعة معينة، وهذه الطبيعة لكي تحقق وجودها ويستمر هذا الوجود تحتاج إلى أشياء ضرورية أساسية يتحقق من خلالها هذا الوجود ويستمر، هذه الأشياء الضرورية الأساسية هي التي يمكن أن نسميها (الحاجات الأساسية الجسدية).

«أي الحاجات الواقعية البيولوجية» كالغذاء، النوم، الجنس. . . إلخ.

وهذه الحاجات لا يمكن أن يتخلى عنها الإنسان (أي لا يمكن تأجيل إشباعها) وألاّ يكون قد تخلى عن حياته، لأنها تمثل احتياحات الضرورة التي يفرضها ويحتمها الوجود الإنساني لمجرد وجوده، فلمجرد وجود الإنسان تظهر ضرورة اشباع هذه الحاجات من أجل تحقق هذا الوجود واستمراره في الواقع الإنساني. وبتوقفها تتوقف الحياة وينعدم الوجود الإنساني فوق الأرض.

ومن أجل ذلك يجوز طبيعياً أن يقاتل الإنسان أخاه الإنسان إذا ما تحكم في هذه الحاجات ومنعه من إشباعها بأن منعه من الأكل أو من الشرب، أو من النوم، أو من الزواج.

ب ـ والإنسان ليس جسداً فحسب، أي ليس مادة فقط ولكنه إنسان ذو عقل ووجدان، ولكي يحقق الإنسان إنسانيته يحتاج إلى أشياء ضرورية أساسية يحقق من خلالها إنسانيته، هذه الأشياء الضرورية الأساسية هي التي يمكن أن نسميها (الحاجات الأساسية الإنسانية) أي «الحاجات الواقعية الإنسانية» كالملبس، السكن، الاجتماع، المعرفة. . . إلخ.

ومثل هذه الحاجات لا يجوز تأجيل إشباعها، لأن في تأجيل إشباعها تأجيل لإنسانية الإنسان التي بها يتميز من الكائنات الأخرى التي تشاركه الحياة في هذا العالم.

جـ ـ والإنسان يعيش في عصر معين في ظل حضارة مميزة، لها إبداعاتها، واختراعاتها، وحاجاتها التي لابد أن تتوفر للإنسان الذي يعيش ذلك العصر وتلك الحضارة، حتى لا يفقد انتماءه لعصره ويعيش حضارة غير حضارته (كما هو الحال في أغلب مجتمعات العالم الثالث) وهذه الحاجات هي التي يمكن أن نسميها (الحاجات الأساسية الحضارية) أي الحاجات التطلعية الموضوعية كالكهرباء، الهاتف، الإذاعة... إلخ.

د ـ الإنسان الفرد له وجوده الخاص الذي يسعى دائماً لتأكيده، وله إبداعه الخاص الذي يحب دائماً أن يتفوق به على غيره، وله طموحه الخاص الذي يحاول قدر جهده أن يصل إليه ويحققه. وكل من هذا الوجود الخاص والإبداع الخاص والطموح الخاص يحتاج إلى حاجات خاصة قد يحتاجها إنسان ما، ولا يحتاجها غيره أي أنها ليست حاجات أساسية جسدية (بيولوجية) وليست حاجات أساسية إنسانية تتعلق بإنسانية الإنسان، وليست كذلك حاجات أساسية حضارية تلحق الإنسان بحضارة عصره الذي يعيش فيه ولكنها حاجات «تكشف لنا عن طابعها كحافز على العمل والإنتاج، لأن فيها تتأكد الذاتية الخاصة بكل إنسان واختلافه عن غيره في الذوق والتفضيلات... إلخ»[1]. ومثل هذه الحاجات هي التي يمكن أن نسميها (الحاجات التطلعية الذاتية).

هـ ـ والإنسان يمتهن مهنة ما، ويعيش في مجتمع معين وفي ظل جغرافية محددة، الأمر الذي يفرض عليه نمطاً معيناً من الحياة، وبالتالي نمطاً معيناً أيضاً من الحاجات، يحتاجه هو، وقد لا يحتاجه غيره الذي يمتهن مهنة غير مهنته أو الذي يعيش في مجتمع آخر

وجغرافية أخرى ومثل هذه الحاجات هي التي يمكن أن نسميها (الحاجات الخاصة) كحاجة الطبيب للأدواتالطبية لمعالجة مرضاه، وكحاجة الرسام للريشة والألوان لإبداع رسم ما، وكحاجة المجتمعات ذات الجو البارد للملابس الثقيلة. . . إلخ.

و ــ والإنسان ليس سليماً معافى دائماً، فقد يمرض أو تحل به كارثة ما، فيفقد وضعه الطبيعي السليم بسبب ذلك، ولكي يعود إلى وضعه الطبيعي السليم فهو يحتاج إلى حاجات خاصة بذلك العارض الذي طرأ عليه، هذه الحاجات هي التي يمكن أن نسميها (الحاجات العرضية الطارئة) كحاجة المريض إلى الدواء حتى يشفى، وكحاجة المنكوبين في الحروب والكوارث الطبيعية للانقاذ والمساعدة، وكحاجة المجتمع في وقت ما إلى الحرب لرد العدوان. . . إلخ.

ومثل هذه الحاجات عرضية طارئة لا يحتاجها الإنسان أو المجتمع في حالته السليمة، ولكنه يحتاجها إذا حدثت له ظروف طارئة أثرت على حالته السليمة، وهو يحتاج هذه الحاجات (فقط) من أجل العودة إلى الوضع الطبيعي السليم.

الحاجات الإنسانية «إذن درجات تختلف وتتفاوت باختلاف وتفاوت ضرورتها وأهميتها للإنسان، وبملاءمتها لظروفه وأحواله وبقدر ضرورتها للإنسان تكون أهميتها، وبقدر أهميتها يكون السعي في طلبها وتوفيرها وإشباعها.

وانطلاقاً مما سبق يتبين لنا أن الحاجات الإنسانية يمكن أن تنقسم إلى ستة أنواع أساسية هي:

1 ــ الحاجات الأساسية الجسدية «الحاجات الواقعية البيولوجية».
2 ــ الحاجات الأساسية الإنسانية «الحاجات الواقعية الإنسانية».
3 ــ الحاجات الأساسية الحضارية «الحاجات التطلعية الموضوعية».
4 ــ الحاجات التطلعية الذاتية.
5 ــ الحاجات الخاصة.

6 ـ الحجات العرضية الطارئة.

وهذا التقسيم للحاجات الإنسانية لا يعني تحديدها أو تجميدها، لأن الحاجة الإنسانية أشمل وأوسع من أن تحدد، ولكننا من خلال هذا التقسيم الذي يمكن أن تنطوي تحته جميع الحاجات الإنسانية نستطيع تقويم هذه الحاجات، ومعرفة مدى أهمية إشباعها ومدى الضرر المادي أو المعنوي الذي يلحق بالإنسان إذا لم يتمكن من إشباع حاجة من هذه الحاجات لسبب من الأسباب.

الخاتمة

من السهل الميسور أن نكتب عن الإنسان، وأن نقنن له، ولكن من الصعب العسير أن نؤكد سلامة وصحة ما كتبناه وما قنناه، لأن الذي نكتب عنه ونقنن له إنسان: يعقل ويفكر، يريد ويرفض، يقبل ويغير، يبني ويهدم. ولأن الكتابة والتأليف والتقنين تظل أموراً ذاتية قاصرة على أصحابها وحدهم تعبر عن وجهات نظرهم وحدهم، وعن تأملاتهم ودراساتهم ومدى فهمهم للكون والحياة، مالم يشارك فيها من يعنيهم أمرها ومن ستطبق عليهم تلك التآليف والقوانين.

ولكي يشارك الجميع فيها يخص الجميع لابد من أرضية يقف عليها الجميع، ولابد من منطلق واحد ينطلق منه الجميع، ولابد كذلك من منهج يترسمه الجميع.

وهذا البحث هو في حقيقته محاولة للإشارة إلى تلك الأمور جميعاً، ومدخلاً ودعوة للبحث فيها.

أهم نتائج البحث:

بالإضافة إلى ما ورد خلال البحث يمكن أيجاز أهم نتائج هذا البحث فيما يلي:

1 ـــ إن اختلاف فهمنا للطبيعة الإنسانية يؤدي إلى اختلافنا في تفسير

هـذه الطبيعـة، وبالتـالي إلى اختلافنـا في فهم الإنسان، وتفسيـره، والتقنين له. الأمر الذي يجعل إمكانية رسم صـورة واحدة لمستقبـل الإنسـانيـة السيـاسي والاقتصـادي الاجتمـاعي إمكـانيـة غيـر قـابلة للتحقيق.

2 ـ « المشتـرك في الإنسان » هـو المصـدر الـطبيعي الإنسـاني الـذي يجب أن يكـون لأي بحث أو تفسيـر يتنـاول الـواقـع الإنســاني ومشكلات الإنسان في هذا الواقـع. لأن ما هـو مشترك في الإنسـان هو التعبير الـطبيعي الموضـوعي عن الإنسان، أي إنسـان، وإن أي تفسير يجاوز ما هو مشترك في الإنسان إلى ما هو ذاتي فيه إنما هـو تفسيـر قاصـر على ذات بعينهـا، ولا يجب بحـال أن يتخـطاهـا إلى غيرها من الذوات، إلاّ بقدر ما فيه من تشارك مع تلك الذوات.

3 ـ إن أي قـانون لا يتـأسس على ما هـو مشترك في الإنسـان إنما هـو قانون مضاد للإنسان، مناف لطبيعته الإنسانية. لأن القانون الـطبيعي يتأسس على الحق الطبيعي للإنسان، والحق الطبيعي للإنسان ينبثق مما هو مشترك فيه، أي مما هو موضوعي في الإنسان وليس مما هـو ذاتي فيه. لأن ما هو ذاتي في الإنسان يخصه وحده ولا يخص غيـره من الناس.

4 ـ إن الفرد الواحد ليس حجة على غيره، وقناعاته وتقويماته وأحكامه ليست ملزمة لغيره، إلا بقدر اقتناع هذا الغير بها وتسليمه بصحتهـا وصدقها. لأن لهذا الغير وتقـويماتـه وأحكامـه الخاصـة به، والتي تـوصل إليهـا بفهمه، واستنبـطهـا بعقله الخـاص بـه، وبـالشـروط المـادية المحيـطة به، ولـذلك لا بـد من منهج يمكننـا من تجـاوز الـذوات الفـرديـة والأحكـام والقنـاعـات والتقـويمـات والـرغبـات والأمنيـات الذاتيـة، ويسهـل لنـا الـوصـول إلى قنـاعـات وأحكـام وتقـويمات مـوضوعيـة تنبثق من قناعـات وتقويمـات وأحكـام كـل الناس، ومن إمكانات واستعدادات وحاجات كل الناس، ومن فهم

ووعي وعقل كل الناس، لنمذج بذلك أمورنا الإنسانية بعدها الإنساني الموضوعي، وليقبل الجميع على طاعة القوانين واحترامها بل وتقديسها. وهذا المنهج لا بد أيضاً أن يكون جدلي الطابع لأن حركة القناعات والتقويمات والأحكام والرغبات والحاجات والأمنيات الذاتية للأفراد مع بعضها البعض هي حركة جدلية تنكشف تلقائياً بمجرد تصادم قناعة من القناعات أو حكم من الأحكام أو رغبة من الرغبات أو حاجة من الحاجات لفرد من الأفراد مع قناعة أو حكم أو تقويم أو رغبة أو حاجة فرد آخر.

ولهذا اعتمد هذا البحث «جدل البديل» كمنهج إنساني موضوعي للوصول إلى الواقع الإنساني الطبيعي الذي يجب أن يكون، لمرونته ونفيه لكل ما هو قطعي في دنيا الإنسان صاحب العقل المفكر، والنفس المريدة، والإرادة المتغيرة الحرة فيما هو متاح له أن يفعله ويريده ويغيرهُ في حدود إمكاناته كإنسان.

5 ـ رسم إطار عام للحاجات الإنسانية نستطيع من خلاله تقويم الحاجات الإنسانية ووضعها في مكانها الصحيح، تبعاً لضرورتها للإنسان وأهميتها لعصره، ودورها في الحضارة التي يعيش في كنفها.

(المراجع)

1 ـ الكتاب الأخضر ـ معمر القذافي ـ الفصل الأول ـ ص 57 ـ المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس.

2 ـ شروح الكتاب الأخضر ـ المجلد الأول ـ منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ـ طرابلس 1983م.

3 ـ الندوة العالمية حول الكتاب الأخضر ـ بنغازي ـ 1 ـ 3 أكتوبر 1979م.

4 ـ أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 26 ـ اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ـ بيروت 1972م.

5 ـ أفكار روسو الحية ـ نقله إلى العربية الدكتور/محمد يوسف مراد ـ دار العلم للملايين ـ بيروت 1961م.

6 ـ قصة الفلسفة ـ ول ديورانت ـ ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع ـ الطبعة الرابعة ـ مكتبة المعارف ـ بيروت 1979م.

7 ـ فلسفة الأخلاق ـ د. توفيق الطويل ـ الطبعة الثالثة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1977م.

8 ـ السياسة بين النظرية ـ د. علي عبد المعطي وآخرون ـ دار الجامعات المصرية ـ القاهرة 1976م.

9 ـ الفلسفة عند اليونان ـ د. أميرة حلمي مطر ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1977م.

10 ــ العقل والثورة ـ هربرت ماركيوز ترجمة د. فؤاد زكريا ـ الطبعة الثانية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1979م.
11 ــ المنهج الجدلي عند هيجل ـ د. إمام عبد الفتاح إمام ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة 1981م.
12 ــ فلسفة ـ نيتشه ـ أويغن فنك ـ ترجمة لياس بديوني ـ منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ دمشق 1974م.
13 ــ نيتشه ـ د. عبد الرحمن بدوي ـ سلسلة نوابغ الفكر الغربي.
14 ــ الوجودية مذهب إنساني ـ جان بول سارتر ـ ترجمة د. عبد المنعم الحفني ـ ص 16.
15 ــ معارج القدس ـ الغزالي ـ الطبيعية الثانية ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت 1975م.
16 ــ ميزان العمل ـ الغزالي ـ مكتبة الجندي ـ القاهرة.
17 ــ الحقيقة عند الغزالي ـ د. سليمان دني ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعارف بمصر 1971م.
18 ــ الغزالي ـ د. حسين أمين ـ مطبعة الإرشاد ـ بغداد 1963م.
19 ــ دراسات في الفلسفة المعاصرة ـ د. زكريا إبراهيم ـ الجزء الأول ـ دار مصر للطباعة.
20 ــ الأمير نيقولو مكيافيللي ـ ترجمة الطبعة 11 ـ ص 256 ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت 1981م.
21 ـ جون لوك ـ د. عزمي إسلام ـ ص 28 ـ دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة.
22 ـ فلسفة التربية ـ د. محمد لبيت النجيحي ـ الطبعة الثالثة ـ ص 131 ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ 1974م.

الفهـرس

الباب الثالث
الحاجات الإنسانية

إن الطبيعة الإنسانية هي بحق ضالة الفلسفة التي لم تهتد إليها بعد كما هي على حقيقتها وإن كانت تقترب منها تارة وتبتعد. وإن اختلاف فهمنا للطبيعة الإنسانية يؤدي إلى اختلافنا في تفسير هذه الطبيعة، وبالتالي إلى اختلافنا في فهم الإنسان وتفسيره والتقنين له. الأمر الذي يجعل إمكانية رسم صورة واحدة لمستقبل الإنسانية السياسي والاقتصادي والاجتماعي إمكانية غير قابلة للتحقيق.

قسّم الكتاب إلى ثلاثة أبواب يتناول الأول منها: البحث في الطبيعة الإنسانية باعتباره المعنى الكلي الجامع للإنسان، كنقطة انطلاق. والثاني: مفهوم الطبيعة الإنسانية في كتابات المفكرين والفلاسفة. أما الثالث: فهو محاولة تحليل أو تفسير الطبيعية الإنسانية لوضع تصور لمفهوم الطبيعة الإنسانية كما نراه ونظنه ليكون دليلنا في البحث عما هو مشترك في الإنسان.

التوزيع في الداخل والخارج



وكالة الأهرام للتوزيع

شارع الجلاء - القاهرة - ج. م. ع. هاتف وفاكس: ٥٧٨٦٠٦٩

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر